Andrés Kozel, Daniela Rawicz, Eduardo Devés
Editores

PROBLEMÁTICAS ÉTNICAS Y SOCIALES DESDE EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Temas, Conceptos, Enfoques



Ariadna ediciones

COLECCIÓN ESTUDIOS DE LAS IDEAS
volumen n°13

Problemáticas étnicas y sociales
desde el pensamiento latinoamericano
Temas, Conceptos, Enfoques

Alejandra Ruiz Tarrés
Ana V. Britos Castro
Ana Marcela Bueno
Andrés Kozel
Antonio C. Wolkmer
Armando Bartra
Arturo Guerrero Osorio
Bárbara Altschuler
Beatriz Canabal Cristiani
Bryan Jacob Bonilla Avendaño
Camilla Gonçalves De Mario
Carolina E. Díaz Íñigo
Christian Arriagada Díaz
Claudia E. Rangel Lozano
Claudia Zapata
Cristian Álvarez-Rojas
Daniela Rawicz
Eduardo Devés
Elba Mercedes Palacios Córdoba
Elio Masferrer Kan
Estela Fernández Nadal
Evangelina Sánchez Serrano
Fabricio Pereira da Silva
Fernando León Romero
Guillermina Genovese
Gustavo R. Cruz
Hugo Biagini
Gerardo Oviedo
Itzam Pineda Rebolledo
J. Agustín Savini
J. Fernando Calderón G.
J. Jesús María Serna Moreno
João Gabriel da Silva Ascenso
Juan Antonio Sánchez
Marcela Croce
Marcelo J. González
María Eugenia Borsani
María José Rodríguez Rejas
Marta Casaús Arzú
Martha A. Olivares Díaz
Mónica Gatica
Nicolás Olivos Santoyo
Olivia Leal Sorcia
Omar Núñez Rodríguez
Pablo Blanco
Patricia Botero-Gómez
Patricia A. Collado Mazzeo
Ramsés Arturo Cruz Arenas
Rodolfo Pastore
Sandra Iturrieta Olivares
Sofía Reding Blase
Victoria Martínez Espínola

Colección Estudios de las Ideas, 13

Problemáticas étnicas y sociales desde el pensamiento latinoamericano
Temas, Conceptos, Enfoques

Andrés Kozel, Daniela Rawicz, Eduardo Devés
Editores

ISBN: 978-956-6095-89-7
Santiago de Chile
Primera edición, mayo 2023
Gestión editorial: Ariadna Ediciones
http://ariadnaediciones.cl/
https://doi.org/10.26448/ae9789566095897.70

Portada: Arpillera de Tania Andrade
Composición: Matías Villa



Obra postulada y/o ingresada a plataformas internacionales: Book Citation Index, ProQuest, OAPEN, ZENODO, DOAB, Digital Library of the Commons, SSOAR, Open Library (Internet Archive) HAL Archives Ouvertes (Francia); UBL (Universidad de Leipzig), Humanities Commons; Historicum.net (Alemania); Pekín University Library.

Todos los libros de Ariadna Ediciones cumplen con los requisitos de selección de originales de la SPI (Scholarly Publishers Indicators) y el proceso de evaluación por pares ciegos externos

Índice

Presentación

Andrés KOZEL — Daniela RAWICZ — Eduardo DEVÉS

Esta obra es el segundo volumen de una serie que se vislumbra más extensa. Su antecedente directo es el libro *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano*, editado por Eduardo Devés y Silvia T. Álvarez y publicado en 2020 por este mismo sello editorial.

El objetivo principal de la serie es contribuir a que los estudiantes de grado y posgrado cuenten con un material que les ayude a conocer y reconocer los aportes del pensamiento latinoamericano a distintos conjuntos de temas y problemas. Por supuesto, los saberes que se producen en nuestra región deben ser problematizados y puestos a dialogar con los que se elaboran en otros espacios. Pero para ello es condición necesaria que sean adecuadamente (re)conocidos, sistematizados y valorados. Este volumen y la serie que integra buscan ser un aporte en tal dirección.

Volumen y serie buscan ser, también, una invitación a producir estudios específicos y más detallados sobre facetas todavía poco conocidas y relevadas de muchos de los temas y problemas que, de manera introductoria y a grandes rasgos, se abordan aquí. El supuesto subyacente a esta aspiración es que existe un "patrimonio" o "reserva" eidética inexplorada en nuestra región, que vale la pena inventariar, historiar y justipreciar.

En este caso, se trata de recuperar y recentrar un conjunto de temas, conceptos, enfoques y figuras asociados a la interpretación de las problemáticas étnicas y sociales en nuestra región. Uno de los supuestos que orientó la propuesta es que la cuestión étnica no sólo fue "afectada" por las profundas transformaciones sociales de las últimas décadas, sino que fue un componente central, decisivo, de las mismas.

Ante la actitud imitativa y el uso a veces descontextualizado y deshistorizado de categorías surgidas en los países centrales —frutos del sesgo eurocéntrico todavía arraigado en nuestro medio intelectual—, el desafío es visibilizar y poner en valor los aportes de nuestro acervo teórico-conceptual, de reconocer el espesor de nuestros legados intelectuales. En este sentido, volumen y serie pueden funcionar como complementos de balances producidos en otros espacios, desde otras tradiciones intelectuales. La nota

característica de este esfuerzo en particular sería el de contribuir a la visibilización de los aportes y matices específicamente latinoamericanos. Es nuestra convicción que existen inspiraciones, herramientas y potencialidades a las que vale la pena atender; si esto puede sostenerse en varios planos, parece todavía menos discutible en relación con la cuestión étnica.

Una de las dificultades que presenta la realización de una obra de este tipo es la de lograr una estructuración equilibrada, que siga criterios pertinentes y relativamente homogéneos respecto del tipo de entradas incluidas y evite las temidas pero inevitables omisiones. Ofrecer un listado de expresiones implica en cierta medida romper con la lógica "natural" de las ideas, la cual tiende a ser procesual, dialógica, en forma de tejidos o racimos. Aislar y relevar términos clave supone en parte desgarrar la urdimbre y, por lo tanto, afrontar el riesgo de la arbitrariedad. Por ejemplo, ¿conviene tratar por separado las nociones de "etnodesarrollo" y "control cultural", ambas acuñadas por Bonfil Batalla? ¿Hasta qué punto los debates que dan origen a las nociones de "hibridación" o lo "ch'ixi" se superponen con el debate de larguísima data sobre el mestizaje? Hay términos que, al menos en ciertos usos, aparecen claramente integrados en ámbitos de discusión más amplios —es el caso de "autonomía", "comunalidad", "nueva ruralidad", "territorio".

Confiamos en que la lectura cruzada de las definiciones ayude a revelar esas tramas subyacentes, con sus múltiples interconexiones, para que lxs lectorxs puedan comenzar a advertir filiaciones, polémicas, caminos truncados y derivas en relación con otros tantos términos fundamentales del pensamiento latinoamericano no incluidos en esta obra. Por ejemplo, desarrollo, modernidad/modernización, clase social o dependencia, son conceptos clásicos, no tratados como entradas independientes aquí, pero que aparecen como referencias centrales en buena parte de los casos. Hay también términos puntuales que no podrían faltar si nos hubiésemos propuesto dar forma a una enciclopedia de pretensiones totalizadoras; sin embargo, están ausentes: la razón principal es que no nos propusimos dar forma a una obra de este tipo, sino, como se dijo, a una guía inicial que, por otra parte, se ubica en un espacio de confluencia entre distintas disciplinas (ciencias sociales, filosofía, letras). Por lo demás, este volumen cumpliría también con su propósito si suscitase cuestionamientos debidos a la "no inclusión" de un haz de expresiones relevantes.

Hechas estas advertencias generales, es importante explicitar las decisiones y criterios específicos efectivamente tomados para

diseñar la obra. Se partió de un inventario inicial propuesto por lxs editores. Dicho inventario estaba integrado principalmente por una serie de términos clásicos, surgidos en su mayoría durante el periodo de institucionalización y auge de las ciencias sociales latinoamericanas (entre los años cincuenta y ochenta) en el ámbito específico de las problemáticas étnicas y sociales. "Sociedad dual", "heterogeneidad estructural", "pueblos testimonio", "marginalidad", "tercera raíz", "etnodesarrollo" son algunas de las palabras que formaron parte de ese repertorio básico. Este primer listado de expresiones insoslayables se fue depurando y ampliando a partir del diálogo e intercambio de ideas con los autores de las diferentes entradas. Así, junto a los clásicos, se incorporaron términos claramente instalados en las últimas décadas en los estudios de la región ("hibridación", "perspectivismo amerindio", "herida colonial", entre otros) pero también otras nociones emergentes que están asomando apenas en los debates intelectuales contemporáneos ("buen vivir", "nosotredad" o "re-existencias"). Se discutió también la inclusión de algunos términos cuyo origen es claramente europeo o estadounidense, pero que han tenido desarrollos particulares y significativos en nuestro continente ("posmodernidad", "nueva ruralidad", "economía social" son casos ilustrativos), así como corrientes —"ismos" ("feminismos", "zapatismo")— ligadas a procesos socio-políticos más o menos específicos aunque de gran relevancia y actualidad y, también, categorías que remiten a cuestiones muy presentes en el debate público ("trata de personas", "desaparición forzada").

Hay otros criterios igualmente importantes de considerar. Tanto para el caso de lxs autorxs como para el de las entradas mismas, se buscó tomar cierta distancia de un enfoque puramente académico o academicista. Fieles a una de las características destacadas de nuestra tradición intelectual, muchas de las categorías escogidas (así como buena parte de sus autorxs) están atravesadas por una "tensión utópica", en la que se articula lo científico y lo político, el discurso formalizado y la experiencia cotidiana subjetiva, es decir, los sufrimientos y las esperanzas de seres humanos concretos. Esto explica, entre otras cosas, los matices de estilo y tono entre los aportes, que lxs editorxs optamos por respetar, más allá de haber procurado una dosis mínima de homogeneidad formal.

Asimismo, se intentó garantizar, hasta donde fue posible, la proporción de género y, con menos éxito del deseado, cierta representatividad en el origen nacional de lxs autorxs. Finalmente, aunque al inicio se pensó en reproducir en detalle la estructura del

volumen previo, luego de intercambiar y debatir se concluyó que, por razones de especificidad temática, de balances y proporciones, era preciso introducir ciertos ajustes en la estructuración formal. Quienes comparen ambas obras advertirán enseguida las diferencias: por ejemplo, si para el ámbito de las problemáticas internacionales y mundiales puede ser pertinente y productivo hablar de escuelas y doctrinas, no parece serlo tanto en relación con las cuestiones que se abordan en esta obra; por lo demás, el tratamiento asignado a las "figuras" (nombres propios relevantes para iniciar la exploración de los temas) se concibió de otra manera en este caso.

En suma, aceptando el carácter necesariamente aproximativo (parcial y no-exhaustivo) de todo proyecto de esta naturaleza, se ofrece medio centenar de entradas, maduradas en un intercambio colectivo sumamente fructífero con colegas de muy diferentes orígenes y formaciones, que comparten un interés común en reconocer y visibilizar los aportes y debates latinoamericanos sobre estas cuestiones. Como es lógico, a lo largo del proceso fue inevitable incurrir en algunas inconsecuencias, por las cuales lxs editorxs asumen la entera responsabilidad. Por ejemplo, hay un haz de conceptos decisivos que no cuentan con una entrada específica; sin embargo, son mencionados y explicados en entradas referidas a cuestiones conexas: es el caso de civilización negada, frontera, indigenismo, katarismo, multiculturalismo, plurinacionalidad, posdesarrollo y algunos más. En modo alguno hemos renunciado a la posibilidad de incorporarlos y ampliar el número de entradas en una nueva edición.

Hasta hace no muchos años no abundaban las obras que ofrecían balances de la producción latinoamericana en ciencias sociales. Docentes universitarios y estudiantes de grado y posgrado contábamos con obras como *Teoría, acción social y desarrollo*, el clásico volumen de Solari, Franco y Jutkowitz cuya primera edición es de una fecha tan temprana como 1976; *Ideología y política en América Latina*, de Francisco Zapata, de 1990, y *La teoría social latinoamericana*, varios tomos coordinados por Marini y Millán que vieron la luz a mediados de los años noventa. Ya iniciado el siglo XXI, aparecieron, por ejemplo, *Términos críticos de sociología de la cultura* (2002), obra dirigida por Altamirano, así como los tres tomos sobre *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX* (2000-2004) de Devés, que contienen zonas dedicadas a la temática; algo después, el volumen coordinado por Trindade, *Las ciencias sociales en América Latina en perspectiva comparada* (2007), y el libro de Roitman: *Pensar América Latina: el desarrollo de la sociología latinoamericana* (2008). Habría que destacar

también en este periodo dos obras afines a la iniciativa que presentamos: *Pensamiento crítico latinoamericano*, coordinado por Salas (2005) y *Diccionario del pensamiento alternativo*, dirigido por Biagini y Roig (2008). Cada una con su propio perfil, se traslapan entre sí conformando una trama conceptual interesante de leer como conciencia, siempre sesgada y parcial, del pensamiento de la región.

En la última década, la biblioteca alusiva se densificó, abarcando también las dimensiones cultural y étnica. Aparecieron estudios esmerados sobre figuras e hitos-procesos fundacionales y una buena cantidad de antologías, entre las cuales destacan las dadas a conocer por CLACSO. Vieron la luz, también, nuevas obras panorámicas, como *Debates latinoamericanos*, de Svampa (2016) o *Uma longa viagem* de Trindade (2021), que han actualizado y enriquecido los esfuerzos retrospectivos previos, invitando a repensarlos desde claves renovadas. Igualmente, se publicaron diccionarios de valía. Algunos rebasan el ámbito latinoamericano, como el sitio de internet *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, coordinado por González Casanova (2016) o como el *Pluriverso* coordinado por Kothari, Salleh, Escobar, Demaría y Acosta (2019), publicado originalmente en la India. En fechas recientes encontramos el *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*, dirigido por Colombi (2021) o *La colonialidad y sus nombres. Conceptos clave*, coordinado por Rufer (2023).

Es del mayor interés reflexionar acerca de las características del momento que ahora vivimos en relación con las fases precedentes. Se podría debatir largamente sobre dónde ubicar el o los parteaguas en relación con distintos temas y problemas, pero sería difícil negar que, en lo que respecta específicamente a los modos de encarar la cuestión social desde la dimensión étnica, se comenzó a ingresar en una etapa nueva en los años que precedieron a la conmemoración del V Centenario de la llegada de los europeos a estas tierras.

El premio nobel de la paz otorgado a Rigoberta Menchú en 1992 es indicativo de varias de las facetas implicadas en el viraje. También han de considerarse las eclosiones de movimientos indígenas en Ecuador y, con gran repercusión internacional, en México. Pocos años después, en 2006, llegó a la presidencia de Bolivia, por primera vez, un dirigente de origen indígena. Estas novedades tuvieron lugar a la par de otras que remiten a otros planos, como el colapso de la Unión Soviética y de varias experiencias socialistas "reales" (no de la cubana), y la creciente conciencia de la crisis ambiental. Combinadas, estas dinámicas activaron vigorosas

embestidas críticas contra nociones medulares de la etapa clásica: modernización, clase social, mestizaje, desarrollo e, incluso, revolución o socialismo, fueron sometidas a riguroso escrutinio y puestas en cuestión. Aun si presionadas, desestabilizadas y, a veces, reelaboradas, varias de estas categorías siguen empero existiendo y no parece que en lo inmediato vayan a "desaparecer". Como se adelantó, la cuestión étnica no sólo fue "afectada" por estas transformaciones; fue un componente central, decisivo, de las mismas.

Nada de esto debe llevar a invisibilizar el hecho de que nuestras ciencias sociales generaron, en su fase clásica, un conjunto de herramientas conceptuales muy importantes para abordar la cuestión étnica. Difícilmente habría podido ser otro modo en una región marcada de manera constitutiva por la experiencia colonial.

Por lo demás, no da la impresión de que el proceso de cambios recién aludido haya ingresado en una nueva fase de "estabilización"; por el contrario, pareciera que nos encontramos plenamente inmersos en él. Tomadas en conjunto, y buscándolo de manera explícita o no, las entradas que componen este volumen pueden resultar de ayuda para situar y analizar esta compleja dinámica de deslizamientos, resignificaciones y emergencias categoriales.

Una última consideración. Dedicamos la presente obra a la memoria de tres admirados colegas recientemente fallecidos: Ricardo Melgar Bao (1946-2020), Mario Oliva Medina (1956-2021) y Gustavo Esteva (1936-2022). Nos consta que, de haber seguido entre nosotros, los tres habrían contribuido con esta iniciativa, mejorándola. Esteva, en particular, iba a escribir la entrada de "posdesarrollo".

Pocos días antes de enviar el manuscrito a la editorial, falleció el eminente sociólogo mexicano Pablo González Casanova (1922-2023), protagonista central de estas páginas. También dedicamos el volumen a su memoria.

Bibliografía

Altamirano, Carlos (dir.) (2002) *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.

Biagini, Hugo E. y Roig, Arturo A. (dir.) (2008) *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.

Colombi, Beatriz (coord.) (2001) *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Devés, Eduardo (2000-2004) *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*. Buenos Aires: Biblos, tres tomos: I. Del *Ariel* de Rodó

a la CEPAL; II. Desde la CEPAL al neoliberalismo; III. Las discusiones y las figuras del fin de siglo.

González Casanova, Pablo (coord.) (2016) *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: IIS-UNAM. Disponible en: https://conceptos.sociales.unam.mx/inicio.php

Kothari, Ashish; Salleh, Ariel; Escobar, Arturo; Demaría, Federico y Acosta, Alberto (2019) *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.

Marini, Ruy Mauro y Millán, Márgara (comps.) (1994-1996) *La teoría social latinoamericana*. México: El Caballito, tres tomos: I. Los orígenes; II. Subdesarrollo y dependencia; III, La centralidad del marxismo; IV. Cuestiones contemporáneas.

Roitman, Marcos (2008) *Pensar América Latina: el desarrollo de la sociología latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.

Rufer, Mario (coord.) (2023) *La colonialidad y sus nombres. Conceptos clave*. Buenos Aires/México: CLACSO-S.XXI

Salas Astrain, Ricardo (coord.) (2005) *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, tres volúmenes. Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez.

Solari, Aldo; Franco, Rolando y Jutkowitz, Joel (1981 [1976]) *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI/ILPES.

Svampa, Maristella (2016) *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.

Trindade, Hélgio (2021) *Uma longa viagem pela América Latina. Invenção, reprodução e fundadores das ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO.

_____ (coord.) (2007) *Las ciencias sociales en América Latina en perspectiva comparada*. México: Siglo XXI.

Zapata, Francisco (1990) *Ideología y política en América Latina*. México: El Colegio de México.

Autonomía / Autonomismo

Ramsés Arturo CRUZ ARENAS

En el pensamiento latinoamericano, el concepto de "autonomía" está estrechamente ligado a los movimientos sociales en los que fue emergiendo y cobrando fuerza a lo largo del siglo XX. Si bien es cierto que, en su expresión de "autogestión", ha sido sumamente importante en el Cono sur, es desde el seno de los movimientos indígenas, especialmente de las regiones mesoamericana y andina, que la categoría se proyecta a escala planetaria.

En cada país latinoamericano es posible encontrar experiencias propias en torno a la autonomía; sin embargo, hay al menos tres procesos que tuvieron una influencia significativa y cuya mención es insoslayable aquí. El primero fue la instauración de un régimen de autonomía en la costa atlántica de Nicaragua a partir de 1987 que llevó a la creación de dos regiones autónomas: Región Autónoma del Atlántico Norte y Región Autónoma del Atlántico Sur. La importancia de este proceso radica en que por primera vez se reconocía en una constitución nacional la autonomía como un "régimen", es decir, una serie de derechos políticos, económicos, sociales y culturales destinados a los pueblos indígenas miskitos, ramas y sumu-mayangna (González, 1997).

El segundo proceso fue la Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular de 1992. Esta campaña tuvo sus orígenes en los diversos movimientos indígenas campesinos y populares de la década anterior que sacudieron Latinoamérica, como los que dieron origen al surgimiento de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, en 1986, o a la campaña "Autodescubrimiento de nuestra América" de la Organización de Nacionalidades Indígenas de Colombia, en 1988. Se trató de un ejercicio enorme de coordinación de las múltiples organizaciones y procesos, estructurado en coordinaciones regionales —Norte, Centroamérica, Andina, Cono sur y Caribe— en las que se incorporaron los Comités Nacionales, que a su vez dieron lugar a una Comisión Continental. Tuvo, entre otros objetivos, los de impulsar la reflexión sobre el significado de los 500 años de la invasión española; establecer las bases contra el colonialismo, terminar con la opresión, marginación, sometimiento, masacres y persecución sufridos por los pueblos indígenas y aportar en la lucha indígena, campesina, popular

y democrática, contra el endeudamiento y el empobrecimiento. También puso en el centro de las demandas a la autonomía. Para este proceso fue fundamental que se estableciera "el derecho a la autodeterminación de los pueblos, garantizando las condiciones necesarias que permitan su ejercicio pleno, lo cual se expresa a su vez, en la autonomía de los pueblos en el marco de los estados nacionales" (Rodríguez, 1991: 82).

El tercer proceso fue el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que se dio en el estado de Chiapas, México, en 1994, justo cuando este país había firmado el Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN). El levantamiento, que estaba compuesto fundamentalmente por tzeltales, tzotziles, cho'oles y tojolabales, dio paso a un movimiento indígena de alcance nacional e internacional. Hacia 1997 lograría que se firmaran los llamados Acuerdos de San Andrés, en los que se reflejaron como nunca antes las demandas de los pueblos indígenas (Aubry, 2003). Se debe en buena medida a que el zapatismo enarboló la autonomía como demanda, pero también como ejercicio concreto, sumamente rico y complejo, construido en sus territorios, que esta noción se haya difundido de manera tan amplia y se haya convertido en la principal demanda del movimiento indígena en la región.

La amplia diversidad de experiencias en América Latina ha dado pauta a la pluralización de la autonomía, a la vez que ha abierto un importante debate en torno al concepto. Hoy podemos entender la autonomía como un planteamiento teórico y filosófico, un horizonte de cambio emancipatorio, un derecho, e inclusive habrá quien la vea como una corriente política. Se habla "ideal autonómico", "paradigma autonómico", "campo autonómico", "principio de autonomía", "gramática autonómica", "praxis autonómica", "régimen de autonomía", entre otras. Se trata de categorías analíticas que con frecuencia se enuncian, pero que no siempre están del todo elaboradas. En este sentido, aunque resulta complicado y limitado, apuntaré, de manera necesariamente esquemática, ocho aspectos que han impulsado en buena medida el debate sobre la autonomía en los últimos años.

1. *La autonomía como derecho y ejercicio concreto de la libre determinación, contrapuesto a la soberanía.* Muchos de los procesos autonómicos han sido calificados de separatistas, de buscar crear un estado-nación propio, frente a lo cual se ha posicionado la autonomía en el marco de los estados nación de los que forman parte. Tanto éste como el siguiente punto han impulsado la discusión y

construcción del "pluralismo jurídico" y de los "estados plurinacionales".

2. *El reconocimiento legal y la praxis a contrapelo.* Existe un amplio debate en torno a si primero deben reconocerse legalmente los derechos autonómicos o si éstos deben llevarse a la práctica a pesar de que no estén reconocidos o de que su reconocimiento sea limitado. Las experiencias históricas muestran que se ha avanzado en ambos niveles, siendo muchas veces la praxis la que impulsa la modificación de los marcos legales que devienen en el reconocimiento legal de derechos, como el de la consulta libre e informada, el derecho al autogobierno o a los programas de educación, entre otros.

3. *La cuestión de la escala.* Mucho se ha debatido en torno a cuál es la escala correcta de la autonomía. Así, se habla de comunidad, municipio, multi-municipios y regiones. A partir de algunas se han desarrollado corrientes de pensamiento propias como la "comunalidad" o la "autonomía regional". Los procesos muestran que la autonomía es multi-escalar y cada experiencia determina el nivel de la escala o escalas posibles. Son, en última instancia, las necesidades propias de cada experiencia las que determinan la escala, mientras que es la coyuntura la que la posibilita. Lo claro es que todos los niveles aparecen en la práctica como elementos complementarios. De igual manera, no es posible entender estos procesos sin la dimensión espacial concreta.

4. *La pluridimensionalidad.* A veces los debates sobre autonomía se centran en cuál es su principal dimensión, sea política expresada como "autogobierno", sea económica o social expresada como "autogestión". Existen ejercicios que sólo se centran en una dimensión específica, en la reivindicación de su autonomía —por ejemplo, las radios autónomas—, y otros que tienen un carácter más integral —por ejemplo, los caracoles zapatistas. Por ello, un elemento central es la praxis autonómica pluridimensional, es decir, de experiencias que nos muestran diversas dimensiones, tanto por el sujeto que las lleva a la práctica, como por el ámbito en que se desarrollan, así como por el grado de madurez alcanzado.

5. *La relación con los partidos políticos, la participación electoral y los gobiernos.* La relación entre las prácticas autonómicas y los mecanismos de elección institucional tiende a ser simplificada en dos opciones: los autónomos no deben participar en las elecciones o sí deben hacerlo. Aunque parece que cada vez existe

un mayor consenso en torno a que las autonomías deben mantenerse alejadas de los partidos políticos, lo cierto es que el proceso es más complejo. Toda una serie de experiencias se desmarcan de las elecciones bajo el argumento de las limitaciones de la democracia representativa o indirecta y del agotamiento de la opción del partido considerado como vanguardia. Pero, por otro lado, existe un sinnúmero de procesos con las más diversas formas de participación electoral que incluye elecciones con partidos, sin partidos, en asamblea, con boletas, a mano alzada, con auscultación pública, con uso de urnas, etcétera. A esto se agrega el creciente debate sobre la relación con los llamados gobiernos "progresistas" como en Colombia, Bolivia, Ecuador o México.

6. *La cuestión del territorio.* Este es un tema fundamental de reflexión, en primer lugar, por el hecho de que las principales propuestas autonómicas son de corte territorial, debido al rol que tiene el territorio para los pueblos indígenas, en tanto espacio apropiado y dotado de significado que permite la reproducción de la vida misma. Pero también es relevante por el hecho de los conflictos por el territorio —sostenidos con el capital (a través de sus agentes, sean estos legales o no) y los estados (por la imposición de megaproyectos, la extracción minera o los proyectos de desarrollo) — son los más agudos y violentos.

7. *El carácter pedagógico y decolonial.* Se ha señalado que los procesos de autonomía son profundamente aleccionadores en la configuración de futuros "diferentes" y "posibles", así como en la crítica a la colonialidad del poder, del saber y del ser, a través de su propia interpretación del mundo y la formación de cuadros que tiene lugar en su seno.

8. *El rol de las mujeres.* En los procesos autonómicos, uno de los puntos que más destaca es el rol fundamental que ocupan las mujeres, tanto por la crítica de género y la deconstrucción de los propios roles con respecto a los diversos patriarcados, como por el hecho de que esa crítica deviene en acciones como ocupar los lugares de poder, lo que conlleva la reconfiguración de la organización misma y el ejercicio autonómico de sus propios cuerpos-territorios.

Estos elementos del debate pueden ser encontrados en las obras de Díaz Polanco (2007), Díaz Gómez (2003), Burguete Cal y Mayor (2006), Zibechi (2008), Baschet (2015); también, en

compilaciones como las de Holloway *et al.* (2008) y López y García (2018).

Ahora bien, autonomía es una palabra que nos remite casi de inmediato a la libertad, independencia, capacidad de decidir y hacer. Etimológicamente, el *Diccionario de la lengua española*, señala que tiene sus raíces en el vocablo latín *autonomĭa,* que proviene del griego *αὐτονομία* (*auto*, "uno mismo" y *nomos*, "norma") (RAE, 2001). De allí que no puede ser entendida sin su contraparte, la heteronomía, a la que por definición se opone. Heteronomía significa recibir del exterior las leyes que rigen la conducta, por lo tanto, representa precisamente la incapacidad de darse ley a sí mismo, esto es, significa regirse por una ley impuesta. Así vista, la autonomía tiene un sentido de ruptura, de distanciamiento, de separación, de liberación y de emancipación; implica deslindarse de los imperativos que rigen, desde fuera, la vida de quien la reclama. La heteronomía la pone en práctica un sujeto, un actor que domina. En contrapartida, la autonomía es un proceso que se construye o conquista, es la capacidad de romper una relación de poder para pasar a regirse bajo las propias normas y lógicas. En este sentido, es posible identificar al estado —incluidos los partidos políticos—, al mercado y al capital como las principales fuentes de heteronomía y las contrapartes frente a las que se reclama y construye autonomía (Zibechi, 2008).

Ahora bien, la autonomía con rostro indígena es un ejercicio concreto de la libre determinación y señalamos enfáticamente que ésta es su vía y no la de la soberanía que es la otra manifestación concreta de la autonomía. Al estar encaminada a transformar la relación existente entre el estado-nación y los grupos étnicos, la autonomía indígena transforma la dirección de la sociedad entera, pero sólo se vuelve praxis cuando se concreta en un ejercicio, cuando se vuelve una actividad o práctica, sea ésta como un régimen —que cambiaría al estado—, sea *de facto* —que transformaría a la sociedad—, es decir, cuando se vuelve un acto social. Pero la práctica autonómica se encuentra determinada y acotada por la propia noción de autonomía que se tenga. Por ejemplo, si por autonomía se entiende la capacidad que tienen los colectivos humanos de regir su vida sin tener contacto alguno con el estado, entonces solamente un puñado de ejercicios podrían ser considerados como autonómicos. En este sentido, resulta importante considerar una noción amplia de autonomía que puede ser entendida como la capacidad que tienen ciertos grupos, en este caso los pueblos indígenas, de regir por sí mismos —incluso a pesar de la injerencia directa de otros actores— distintos ámbitos de su vida, que pueden darse en un territorio

determinado o no. Estos ámbitos abarcan las esferas de la política, de la economía, de la cultura, de la vida en sociedad y en general de su devenir histórico. Por ello, la autonomía no sólo refiere a su capacidad de regir su destino sino también de la transformar su presente y, más aún, de apropiarse de su pasado. Esta capacidad es una de las vías posibles de la libre determinación y se desarrolla dentro de una nación concreta; es, por lo tanto, un derecho del que gozan los pueblos, pero que puede o no estar reconocido por la legislación del país. Así vista, la praxis autonómica refiere a la actividad de los pueblos indígenas que transforma su mundo, bajo la directriz de que son ellos quienes rigen, por sí mismos, esa actividad transformadora.

Conexiones

Conceptos: buen vivir, comunalidad, feminismos latinoamericanos/de Abya Yala, herida colonial, intelectuales indígenas, territorio, zapatismo/neozapatismo

Figuras: Héctor Díaz Polanco, John Holloway, Raúl Zibechi

Bibliografía

Aubry, Andrés y Girón Hernández, Marcos (coords.) (2003) *Los Acuerdos de San Andrés.* Chiapas: CELALI, SEPI, edición bilingüe.

Burguete Cal y Mayor, Araceli (2006) *Régimen multimunicipal en México. Una ruta posible hacia el ejercicio del derecho al autogobierno indígena*. Ponencia presentada en el Foro Política indígena: del reconocimiento de la diferencia al fin de la desigualdad, H. Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, 25 de abril de 2006. Organizado por el Centro de Estudios Sociales y Opinión Pública y la Comisión de Asuntos Indígenas de la H. Cámara de Diputados.

Díaz Gómez, Floriberto (2003) "Comunidad y comunalidad". En Rendón Monzón, Juan José, *Comunalidad: modo de vida comunal entre los pueblos indios.* México: CONACULTA.

Díaz Polanco, Héctor (2007) *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI.

González, Pérez, José Miguel (1997) *Gobiernos pluriétnicos. La constitución de regiones autónomas en Nicaragua.* México: Plaza y Valdés.

Holloway, John; Matamoros Ponce, Fernando y Tischler Visquerra, Sergio (2008) *Zapatismo: reflexión teórica y subjetividades emergentes*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

López García, Pável y García Guerreiro, Luciana (coords.) (2018) *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina. Escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*. Buenos Aires: CLACSO.

Rodríguez, Martha (1991) "Campaña Continental". *Chasqui. Revista latinoamericana de Comunicación*, 40.

Zibechi, Raúl (2008) *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. México: Bajo Tierra-Sísifo Ediciones.

Blanquitud

Bryan Jacob BONILLA AVENDAÑO

El concepto de "blanquitud" fue desarrollado por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría y propuesto en un ensayo escrito en 2007, es decir, en la última etapa de su itinerario intelectual. Para el autor,

> El racismo normal de la modernidad capitalista es un racismo de la *blanquitud*. Lo es, porque el tipo de ser humano que requiere la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de la acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de auto-sacrificarse, disposición que sólo puede estar garantizada por la ética encarnada en la blanquitud. (2016: 86)

De acuerdo con Echeverría, la modernidad es un fenómeno europeo que potencia la acumulación de riqueza a través del capitalismo. En su desplazamiento y expansión a nivel mundial, el capitalismo instauró un proyecto que requirió de una especial identidad centrada en un productivismo permanente, sostenido y continuo. Las raíces de esta modernidad "realmente existente" se expresan ideológicamente a través de una moral cristiana radicalizada y puritana que exigía entrega y obediencia como maximización de la realización humana, desprendida, paradójicamente, de su humanidad. El *espíritu del capitalismo*, en los términos en que lo entendió Max Weber, exigía un *ethos* de entrega al trabajo y al proceso de acumulación permanente; de este modo, la blanquitud implica una práctica sacrificial que, desde las mediaciones e intercambios mercantiles —pero sobre todo de la acumulación de plusvalor—, expresa una ideología racista que constituye a la modernidad y que se compone como el fundamento de esa demanda, de ese sacrificio y de esa entrega. Mediada a través de los intercambios mercantiles, modernidad y capitalismo se imbrican y en las identidades gestadas en ese movimiento encontramos que la modernidad capitalista, en sus diversos desdoblamientos (europeo, americano y

latinoamericano), construye un *ethos* de vida muy particular, excluyente e intolerante.

Para Echeverría, lo que incentivó el establecimiento del color blanco como mecanismo de visibilidad de la blanquitud y, por ende, de la exclusión fue una casualidad: la Europa noroccidental protestante y calvinista era fenotípicamente blanca y fue en última instancia la que se impuso. Si la blanquitud es una ideología de entrega a la vida mercantil, a la valorización del valor, al proceso productivo y al consumo/trabajo —como representación primigenia de la socialidad moderno-capitalista—, la blancura es el rasgo fenotípico que se vinculará a ella subsumiendo otros órdenes étnicos (por medio de la condición biológica) y deviniendo blanquitud (a través de la interiorización de los valores occidentales blancos). No obstante, si bien la apariencia es un atributo que muestra quién es blanco, no es el valor último, porque la cuestión fundamental sería esencialmente el *ethos* sacrificial.

Habría que distinguir entonces un racismo identitario de la blanquitud como esencial en el desarrollo de la modernidad capitalista y un racismo de la diferencia étnica practicado en casi todo el devenir histórico de la socialidad humana, incluida la modernidad capitalista. El ejemplo más extremo de la confluencia de estas dos figuras de racismo lo encontramos en la Alemania nazi.

En una línea de análisis parecida a la de Echeverría pero desde otro *locus* de enunciación crítico, el filósofo camerunés Achille Mbembe (2016), plantea que la amenaza de lo racial iría más allá de la condición de la visibilidad fenotípica blanca. Cuando Europa deja de ser el centro del mundo, las ideas de "negro" y "raza", constitutivas del racismo, dan un importante giro, pues la tendencia hacia una valorización del valor más extrema se encarna en la tesis de que en el "neoliberalismo todo puede ser dotado de valor". De tal suerte que el problema racial en occidente se transfigura para dar paso a un "hombre nuevo", empresario de sí, que ya no se disciplinaría en los términos expresados por Michel Foucault, sino que se auto-disciplinaría para arrojarse radicalmente al proceso de acumulación, al *ethos* de la blanquitud definido por Echeverría.

La posibilidad de que ello pueda ser efectivo en la concreción de la vida se encuentra en la alianza entre capitalismo (explotación) y animismo (datos y códigos). Aunque la exclusión por blancura siga vigente, no es el mecanismo primario de la intolerancia. La racialización permite que, más allá del "color", las subjetividades que se resisten y se niegan a "datificarse" pasen a formar parte del "mundo negro". Son excluidas de la jerarquía social hegemonizada,

constituyen lo indeseable, lo que no se quiere ser, lo oculto pero extremadamente visible. Así opera la blanquitud en el mundo contemporáneo.

La crítica a la blanquitud podría partir del hecho de que la cultura es una dialéctica constante entre lo que hay "fuera" y lo que hay "dentro". Para Echeverría (1997), la dinámica identitaria es evanescente, perecedera y dinámica; las identidades no permanecen, pero se arraigan como fuerzas capaces de transfigurarse constantemente; lo cultural integra dos relaciones que permiten su realización: una pretende agruparlas bajo ciertos mandatos y la otra alude a cómo esos mandatos son vividos.

Pensar la cultura remite a verla como "el cultivo de las formas de los objetos y las acciones humanas en lo que ellas tienen de testigos del compromiso socializador o aglutinador establecido entre dos o más sujetos singulares en el acto de desciframiento de un sentido humano en la naturaleza" (Echeverría, 2019: 20), y es precisamente en este desciframiento que la cultura no opera como prolongación de una especie de naturaleza, sino que al darse una identidad que se diversifica, la trasciende y crea una artificialidad que jugará un papel preponderante en la consolidación del mundo, una subjetividad en constante movimiento. El "grado cero" no es en sí mismo un atributo, sino un condicionamiento que podría ser, en un primer momento, puesto en cuestión.

Para Echeverría la cultura es una reconstrucción en el acto mismo en que ésta fue inventada, es una cuestión arbitraria y contingente que en su constante rehacerse no es limitada. Bajo esta premisa, el mestizaje cultural sería el primer fundamento de lo social (situado en la base de la humanidad) y no la individualización entregada a la valorización del valor. Las identidades se construyen a través de una práctica codigofágica: el mestizaje cultural opera en el terreno de lo político, lo económico y cultural en la conquista de los otros a lo largo de la historia, a través de contraposiciones que, si bien se repelen, también se imbrican. El binomio "blanquitud-blancura" es, por ende, el fundamento primario de una razón estrictamente moderna.

Estas edificaciones identitarias y de mestizaje cultural serán concretizadas a través de una violencia de trascendencia que es "practicada como autodisciplinamiento que lleva el sujeto de la violencia, tanto como agente, como 'donador de forma', que como paciente, como 'receptor de forma', a trascenderse, a cambiar un nivel más precario y elemental de vida por uno más pleno y satisfactorio" (2019: 61), para instaurar su libertad política. Esta

violencia es tanto subjetiva como objetiva; puede estar contenida en el mismo sujeto pero también en el otro como fuerza represora. En las sociedades arcaicas esta violencia funcionaba como ruptura del espacio y del tiempo que viabilizaba la evolución del mundo —la hostilidad de la fuerza destructiva de la naturaleza (escasez absoluta) frente a la fuerza creativa (escasez relativa) del ser humano. En la modernidad capitalista, adquiere un matiz muy particular de segregación y exclusión, generando el racismo identitario de la blanquitud.

Conexiones

Conceptos: ch'ixi, dialéctica de la negación del otro, identidad étnica, mestizaje, negritude, tercera raíz

Figuras: Bolívar Echeverría

Bibliografía

Echeverría, Bolívar (2007) "Imágenes de la blanquitud". En Lizarazo Arias, Diego (coord.) *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*. México-Buenos Aires-España: Siglo XXI.

________________ (2019) "¿Cultura en la Barbarie?". En *Vuelta de siglo*. México: Era.

________________ (2016) *Modernidad y blanquitud*. México: Era.

________________ (1997) "La identidad evanescente". En *Las ilusiones de la modernidad*. México: Alacena de Bolsillo.

Mbembe, Achille (2016) *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Buenos Aires: Futuro Anterior.

Buen Vivir - *Smak Kawsay* / Vivir Bien – *Suma Qamaña*

Alejandra RUIZ TARRÉS

"Buen vivir" es un concepto cuyo origen etimológico se encuentra en las lenguas andinas de Sudamérica. A pesar de su larga historia, durante los últimos años la noción ha sido objeto de numerosas controversias, sobre todo desde su incorporación a las dos primeras constituciones plurinacionales de la región, las de Ecuador y Bolivia. De acuerdo con la investigación realizada por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alexander Arias y Javier Ávila (2014: 30),

> Los primeros intelectuales que hicieron sus aportaciones al *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) fueron indígenas *kichwas* ecuatorianos, *aymaras* bolivianos y *quechuas* peruanos (Viteri, 2000; Yampara, 2001; Rengifo, 2002), pero desde entonces, y en particular desde 2008, otros muchos intelectuales, procedentes de diferentes países latinoamericanos y europeos y desde diferentes corrientes de pensamiento, han enriquecido la propuesta (Dávalos, 2008a; Gudynas, 2009; Tortosa, 2009; Boff, 2009; Escobar, 2009; Macas, 2010a; Chancosa, 2010; Acosta, 2010a; Ramírez, 2010; Oviedo, 2011; Lajo, 2011; Coraggio, 2011; Quijano, 2011...)

A partir de estos procesos de reflexión colectiva en ambos países tuvieron lugar profusas discusiones sobre su relevancia, significados, usos y potencialidades; también emergieron intensas críticas (desde posiciones de izquierda) a su utilización retórica en política.

Para acercarse a comprender esta idea del pensamiento indígena latinoamericano es necesario, en primer lugar, hacer un esfuerzo por abrir la mirada a otras formas de entender el mundo, con sus racionalidades y principios, distantes de las epistemologías del norte occidental. Esto requiere un acto de descolonización de ciertos parámetros científicos respecto a la construcción del conocimiento.

Por ejemplo, mientras que en la racionalidad noroccidental predominan principios binarios de no contradicción y exclusión, en la epistemología andina prevalecen los principios de complementariedad de opuestos y del tercero incluido. De acuerdo con Medina (2010), mientras que la primera plantea una relación contradictoria entre opuestos que se complementan, la segunda da cuenta de una tercera posibilidad a la relación contradictoria, que es justamente la potencialidad de la complementariedad y la emergencia de un tercero. Además, en el pensamiento indígena, existe el principio de reciprocidad o *ayni* que plantea un mundo construido de relaciones entre seres vivos, humanos y no humanos, donde la Madre Tierra es el hogar común de todo lo vivo. La relacionalidad como base de la existencia es un elemento característico del principio de reciprocidad, al tiempo que constituye una distancia frente a las epistemologías occidentales, donde la unicidad atómica y el "ser en sí mismo" constituyen fundamentos ontológicos en la comprensión del mundo.

Para la comprensión de la idea *Sumak kawsay* - *Suma qamaña*, es de la mayor importancia desglosar los significados de los vocablos implicados. Una primera distinción puesta de relieve por varios autores es aquella existente entre *qamaña* y *jakaña* (Medina, 2011; Albó 2011; Mamani, 2011; Torrez 2001). *Qamaña* da cuenta de la coexistencia de distintos planos de la vida, integra el subsuelo, el suelo, el aire, el agua, las montañas, que conviven junto a los animales, las personas, sus familias y comunidades. Es una noción que da cuenta de un espacio-tiempo donde se realiza el intercambio mutuo y continuo entre vitalidades orgánicas, físicas y espirituales. Según las precisiones efectuadas por Xavier Albó, a partir de los estudios etnolingüísticos que ha realizado en Bolivia hace décadas, "(...) desde sus diversos ángulos, *qamaña* es vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar a otros. En un segundo uso, insinúa también la convivencia con la naturaleza, con la Madre Tierra o Pacha Mama, aunque sin explicitarlo" (Albó, 2011: 134). Por su parte, la noción *jakaña* refiere al lugar de la sobrevivencia, como un espacio de experiencia vital mínima (en tanto supervivencia) o íntima (como experiencia interna de vida).

Avanzando un poco más, la noción *suma* agrega la idea de vivir de buena manera: no vivir solamente en la sobrevivencia (*jakaña*), sino también vivir en comunidad, es decir, a partir de principios de reciprocidad y complementariedad y bajo valores éticos de solidaridad, respeto y afecto hacia los otros con quienes se convive. Por tanto, *suma* connota:

> la fuerza de un compromiso por alcanzar un bienestar colectivo para quienes se encuentran entrelazados bajo el espacio vital que refiere *qamaña*. Al estipular la posibilidad de vivir "bien" se da cuenta de que existe la posibilidad de vivir de otras maneras; por tanto, este carácter *suma* connota una intencionalidad colectiva, cargada de fuertes principios éticos, que se encuentra contenida y reproducida en lógicas de organizaciones sociales —económicas, políticas, administrativas, espirituales— cuyas expresiones más conocidas se dan en las culturas indígenas andinas. (Ruiz Tarrés, 2018: 31)

Para lograr y mantener el *Sumak kawsay*, los integrantes de la comunidad deben desarrollar a lo largo de su vida una serie de habilidades, así como también ciertos valores, que serán elementos significativos para alcanzar el Buen vivir. Por tanto, *Sumak kawsay* es un concepto que implica la idea de vivir en comunidad, la convivencia de distintas manifestaciones de la vida, donde los seres humanos son un eslabón más de aquel "ser-con" que constituye el Buen vivir como horizonte posible.

A pesar de existir estas bases etimológicas, hay acuerdo general de que no existe una traducción unívoca de esta idea al castellano. Para Luis Macas (2011), por ejemplo, el *Sumak kawsay* supera la noción de Buen vivir pues da cuenta de "la esencia del sistema de vida comunitaria (…), es lo vital de la matriz civilizatoria de nuestros Pueblos, que aún tiene vigencia, a pesar de la interrupción violenta de la colonialidad y la agresión del modelo capitalista" (p. 1). Para Fernando Huanacuni (2010: 8), también asoma como núcleo paradigmático de una forma de vivir ancestral:

> Para reconstituir el paradigma de acción y esencia comunitaria se debe comprender la concepción cosmogónica comunitaria. Las muchas naciones indígenas originarias desde el norte hasta el sur del Abya Yala tenemos diversas formas de expresión cultural, pero todas emergen del mismo paradigma comunitario: concebimos la vida de forma comunitaria, no solo como relación social sino como profunda relación de vida.

Independientemente de las distintas interpretaciones que existen, hay dos elementos siempre presentes: el componente colectivo/comunitario y el carácter relacional/convivencial. A partir de ahí, se puede plantear que el *Sumak kawsay* o *Suma qamaña* es una "filosofía de vida de los indígenas basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza, y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianeidad vital" (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014: 29).

Respecto a los principales aportes a partir de esta idea se puede señalar que, en términos políticos, el *Sumak kawsay* definió un horizonte que permite replantearse las convivencias sociales, culturales y con la naturaleza, abriendo debates profundos en América Latina, como fue la instalación de Estados Plurinacionales a partir de las Constituciones de Ecuador y Bolivia, reconociendo con ello el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas. En este mismo ámbito, también se ha sentido su influencia en el área de las relaciones internacionales, donde el *Sumak kawsay* establece condiciones de complementariedad, soberanía popular y respeto cultural en los distintos tipos de intercambios que se dan entre naciones. Sin embargo, estos parámetros entran en tensión con los mecanismos vigentes de organización del Estado y las lógicas hegemónicas noroccidentales, como por ejemplo el extractivismo como modelo de producción en los países latinoamericanos.

Asimismo, una de las consecuencias más significativas de esta idea ha sido su impacto para pensar una economía política alternativa al desarrollo, concepto tan fuertemente instalado en la región a partir de mediados del siglo XX y cuyo paradigma, si bien ha sido criticado, aún se mantiene firme, con declinaciones tales como el desarrollo humano, desarrollo sustentable, equidad con desarrollo, etc. No obstante, durante el presente siglo y ante la crisis de los estados nacionales en sus intentos de alcanzar mayores niveles de desarrollo para su población, el *Sumak kawsay* se ha instalado como una alternativa económica basada en las economías comunitarias, solidarias, circulares, sustentables, endógenas, etc.; que cuestionan además el contenido capitalista y colonial de la idea de desarrollo. (Viteri, 2003; Acosta, 2009; Dávalos, 2008, entre otros) Al respecto, la economista ecuatoriana Magdalena León (2014) señala que los planteamientos del Buen vivir "ha tenido una utilidad inmediata para hacer visibles, para revalorizar y reinterpretar experiencias económicas del presente, para ubicar sus potencialidades transformadoras como clave de una transición, la cual debe partir de

la diversidad y democratización económicas". (p. 44). Asimismo, ello permitiría recuperar y revitalizar prácticas económicas que se han mantenido subalternizadas.

Por último, el Buen vivir no ha estado exento de controversias y críticas, siendo las más relevantes aquellas que cuestionan su uso retórico en política. Dicho uso se asocia, por una parte, a un efecto de debilitamiento de los debates de transformación social desde América Latina (Stefanoni, 2012) y, por otra, a "discursos pachamamísticos" que expresan una interpretación panteísta de las cosmovisiones indígenas y terminan por vaciar de contenidos sustantivos las propuestas y demandas políticas de los pueblos indígenas (Portugal, 2011). Para Guillermo Castro,

> (…) la correlación entre lo teóricamente avanzado, lo políticamente efectivo y lo ideológicamente legítimo incide de manera a menudo decisiva en la capacidad de la cultura popular para expresarse en prácticas sociales correspondientes a sus propios fines. Por lo mismo, la mejor garantía cierta de que esa cultura llegue a desarrollarse como un sistema de opciones abierto a una interpretación políticamente eficaz de las transformaciones que la lucha de clases va imponiendo a la sociedad entera radica en que ella se organice en torno a la posición ideológica más avanzada de entre las que luchan por la hegemonía en el seno del pueblo. (2008: 58)

Es posible concluir, entonces, que el Buen vivir o *Sumak kawsay* ha sido una idea contrahegemónica de avanzada en el siglo XXI, que instala reflexiones y debates e invita a descolonizar la construcción del conocimiento, así como a repensar las formas de organización políticas y económicas en los países de América Latina, a partir de la puesta en evidencia de importantes tensiones y desafíos para la construcción de sociedades más prósperas y democráticas en términos medioambientales, humanos, económicos y culturales.

Conexiones

Conceptos: autonomía/autonomismo, comunalidad, herida colonial, intelectuales indígenas, nosotredad, re-existencias, territorio, zapatismo/neozapatismo

Figuras: Xavier Albó, Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, Fernando Huanacuni, Luis Macas

Bibliografía

Acosta, Alberto (2009) *La maldición de la abundancia*. Quito: Abya-Yala.

Albó, Xavier (2011) "*Suma Qamaña* = convivir bien. ¿Cómo medirlo?" En Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (coords.) *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA, Sapienza Università di Roma y Oxfam, 133-144.

Castro, Guillermo (2008) "Nota para una historia del pensar de los latinoamericanos". En Ceceña, Ana Esther (coord.) *De los saberes de la emancipación y la dominación*. Buenos Aires: CLACSO, 53-69.

Dávalos, Pablo (2008) "El *Sumak Kawsay* ('Buen vivir') y las cesuras del desarrollo". *América Latina en movimiento (ALAI)*. Recuperado de: https://www.alainet.org/es/active/23920

Hidalgo-Capitán, Antonio Luis; Arias, Alexander y Ávila, Javier (2014) "Ensayo interpretativo". En Hidalgo-Capitán, Antonio Luis; Guillén García, Alejandro y Deleg Guazha, Nancy, *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva y Cuenca: CYM/PYDLOS/FIUCUHU.

Huanacuni, Fernando (2010) *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). Recuperado de: http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0535/Vivir_Bien_1_.pdf

León, Magdalena (2014) "Economía solidaria y Buen Vivir. Nuevos enfoques para una nueva economía". En *Sostenibilidad de la vida. Aportaciones desde la economía solidaria, feminista y ecológica*. Bilbao: Reas Euskadi, 43-54.

Macas, Luis (2011) *El Sumak Kawsay*. Recuperado de: https://decrecimientoybuenvivir.files.wordpress.com/2011/01/sumak-kawsay-luis-macas.pdf

Medina, Javier (2011) "Acerca del Suma Qamaña". En Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (coords.) *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA, Sapienza Università di Roma y Oxfam, 39-64.

Portugal, Pedro (2011) "Visión posmoderna y visión andina del desarrollo". En Wanderley, Fernanda (coord.), *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*. La Paz: Plural, CIDES/UMSA, 253-282.

Ruiz Tarrés, Alejandra (2017) *Acciones colectivas y pensamientos identitarios en territorios rurales de Bolivia y Chile: el caso de las semillas*. Tesis doctoral en Estudios Americanos. Universidad de Santiago de Chile.

Stefanoni, Pablo (2012) "¿Y quién no querría vivir bien? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano". *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano 53*, CLACSO. Publicado en *La Jornada* de México, *Página 12* de Argentina y *Le Monde Diplomatique* de Bolivia, Chile y España.

Viteri, Carlos (2003) Súmak Káusai. *Una respuesta viable al desarrollo*. Tesis de Licenciatura en Antropología Aplicada. Quito: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.

Campesindios

Armando BARTRA

"Campesindios" es un neologismo acuñado por Armando Bartra para designar a los campesinos americanos en los que se fusionan explotación de clase y opresión étnica. Se empleó por primera vez en el ensayo "'Campesindios'. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado" (Bartra, 2008: 5-24); aparece después en *Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos, revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales* (Bartra, 2011: 147-241) y en *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes* (Bartra, 2016: 294-296), entre otras menciones.

El concepto surge de los estudios de Bartra sobre los movimientos campesinos e indígenas ocurridos en Bolivia y Ecuador a fines del siglo XX y principios del XXI, acciones colectivas que anteceden al triunfo electoral de las izquierdas y la conformación de los llamados gobiernos progresistas. En ambos países andino-amazónicos es numerosa la población que proviene y se identifica con los diversos pueblos originarios del continente americano, pero hay también afrodescendientes traídos en los tiempos coloniales, así como grupos mestizos fuertemente identitarios como los montubios de la costa ecuatoriana y los chapacos del departamento boliviano de Tarija. Se trata de una pluralidad étnica que, sin desdibujarse, confluye en movimientos, organizaciones y proyectos de transformación en los que se entreveran reivindicaciones de carácter netamente campesino con reivindicaciones específicamente indígenas. Este doble reclamo se origina en el clasismo-racismo propio del capitalismo colonial que se impuso sobre nuestros pueblos.

Es habitual referirse a estos movimientos como indígenas, afros y campesinos aludiendo a los diversos sectores que los componen. No obstante, más allá de la simple sumatoria circunstancial de grupos y demandas distintas, en estas acciones colectivas se va conformando un sujeto unitario en su variopinta diversidad; clase de un capitalismo moderno en cuyas relaciones de dominación-explotación se combinan clasismo, racismo, sexismo y adulto-centrismo; clase que comparte presente pasado y futuro y que como todas las oprimidas acaricia un incluyente proyecto emancipatorio.

El que la condición campesina y la condición indígena —que ciertamente pueden aparecer separadas y configurar actores distintos— sean en realidad caras de una misma moneda, dimensiones complementarias de un orden continental abigarrado pero unitario, se muestra claramente en las reformas agrarias del siglo XX que, en su afán modernizador, buscaron cambiar territorios comunes por parcelas individuales transformando en campesinos a quienes hasta entonces se reconocían como indígenas.

Este es el caso de la llamada Revolución Nacional de 1952-53 en Bolivia por la que se pretendió campesinizar a los indígenas al dotarlos de tierras en propiedad. Esta pretensión se vio frustrada pues, sin negar su adquirida condición campesina que los adscribe a un sujeto global y de larga data, los bolivianos preservaron celosamente su ancestral condición indígena. En su *Tesis Política* de 1983 la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) establece: "No aceptamos ni aceptaremos cualquier reduccionismo clasista convirtiéndonos solo en ´campesinos´. Tampoco aceptamos ni aceptaremos cualquier reduccionismo etnicista que lleve nuestra lucha a una confrontación de ´indios´ contra ´blancos´" (Rivera, 1986: 199). Y en el Congreso de Cochabamba de 1984 sostiene que "hay dos tipos de derecho sobre la tierra: de dominio originario que corresponde a las comunidades originarias o reconstituidas y de propiedad para las unidades de producción familiar y de trabajo asociado" (CSUTCB, 1984: 7). Es decir, se articula el derecho indígena: el territorio es de quienes lo habitan ancestralmente, y el derecho campesino: la tierra es de quienes la trabajan.

Campesindios no designa entonces la circunstancial convergencia de indígenas y campesinos en tal o cual organización o movimiento. Campesindios remite a la matriz sistémica, a la condición histórica y estructural de los pueblos rurales americanos resultante de la expansión colonial del capitalismo europeo sobre nuestro continente. Esta base estructural es a su vez condición de posibilidad de la conformación de una clase continental, de una convergencia de diversos, que al compartir formas de opresión y experiencias de resistencia vueltas cultura se va conformando como sujeto histórico.

> Los campesinos de nuestros tiempos son diversos y los campesinos americanos fueron marcados por el sometimiento colonial de las viejas culturas de modo que se les puede calificar de campesindios. Esto es así

> aun cuando muchos no sean descendientes de los pueblos originarios, pues las clases —y particularmente el variopinto campesinado— no son sumatoria de individuos económica y socialmente homogéneos sino convergencia de grupos sociales muy diversos que sin embargo están insertos en relaciones semejantes y enfrentan retos parecidos […] En América no habrá cambio verdadero […] sin erradicar tanto la explotación de clase como la opresión de raza. Y sobre esto los campesindios americanos tienen mucho que decir. (Bartra, 2011: 143-165)

Al apuntar a la potencial convergencia social y política de grupos sociales diversos pero que tienen historias semejantes y semejante inserción en el sistema, el término campesindios se aparta de enfoques particularistas que, absolutizando las diferencias identitarias, rechazan en la práctica la posibilidad de que se conformen sujetos políticos mayores a los que llamamos clases.

Sobre si los campesinos son o no una clase social decía Teodor Shanin:

> Saber cuándo ese modo de vida [que son los campesinos] puede dar origen a una clase es cuestión que depende de las condiciones históricas [...] Si analizamos las circunstancias y verificamos que ellos luchan o no luchan por sus intereses entonces sabremos si son una clase o no. (Shanin, 2008: 37)

Dicho de otra manera: las clases no luchan porque existen, existen en la lucha y solo ahí. Y las mujeres y los hombres del campo nunca han dejado de luchar. Y si las clases son actores sociopolíticos que sólo se hacen presentes cuando sus integrantes se movilizan, la clase campesindia se ha mostrado reiteradamente en nuestra América.

En enero de 2003 el lema "El campo no aguanta más" convoca a casi todas las organizaciones rurales mexicanas y a fines de ese mes moviliza en la capital de la República a 100 mil campesinos y campesinas que denuncian "la devastación del agro mexicano a causa de las políticas de ajuste estructural y libre comercio" y demandan entre otras cosas el "reconocimiento en la Constitución de los derechos autonómicos de los pueblos originarios". En septiembre de 2013, las marchas, mítines y bloqueos del Paro Agrario, en el que participan más de 200 mil productores rurales colombianos, paraliza

al país por más de un mes gracias a la participación tanto de los campesinos mestizos que se agrupan en reservas, como de los indígenas ubicados en resguardos y los afrodescendientes agrupados en consejos comunitarios.

El capitalismo es un orden global y las clases que lo conforman también son globales. De la existencia de los campesinos como clase del capitalismo dan cuenta organizaciones mundiales como *La vía campesina*, conformada en 1993, que agrupa a pequeños y medianos productores, a demandantes de tierra, a trabajadores asalariados del campo, a migrantes y destacadamente a comunidades indígenas.

Conexiones

Conceptos: estratificación social de tipo colonial, identidad étnica, nueva ruralidad, soberanía alimentaria

Figuras: Armando Bartra, Silvia Rivera Cusicanqui, *La vía campesina*

Bibliografía

Bartra, Armando (2008) "'Campesindios'. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado". *Boletín de Antropología Americana*, Pan American Institute of Geography and History, 44, 5-24.

_______________ (2011) *Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos, revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. México: Itaca.

_______________ (2016) *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*. México: UAM-X.

CSUTCB (1984) *Ley agraria fundamental*. La Paz.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1986) *"Oprimidos, pero no vencidos". Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia (1900-1980).* Ginebra: UNRISD.

Shanin, Teodor (2008) "Lições camponesas". En Tomiasi Paulino, Eliane & Edmilson Fabrini, João (ed.) *Campesinato e territórios em disputa*. São Paulo: Expressão Popular, 23-47.

Canibalismo / Calibanismo

Sofía REDING BLASE

La potencia del término "canibalismo" tiene por efecto una enorme producción reflexiva desde diversas disciplinas. Ha servido para referir a conductas tenidas por inhumanas e incluso bestiales, así como para revertir el descrédito y la estigmatización a través de la crítica a los procesos de explotación voraz padecidos durante la época colonial y poscolonial. Como lugar común "el *canibalismo* no sólo fue un dispositivo generador de alteridad, sino también, un tropo cultural de reconocimiento e identidad" (Jáuregui, 2005: 13), razón por la cual ha dado lugar a respuestas reactivas a la dominación en las que ingerir y digerir metafóricamente al otro alude al consumo cultural y la hibridación. El canibalismo desborda semánticamente el vocablo "antropofagia" que es como se denomina, en estricto sentido, al acto de comer carne humana y que puede producirse por hambrunas o guerras o resultar de la profanación de cadáveres, en cuyo caso se conoce como necrofagia.

La distinción entre antropofagia y canibalismo permite establecer una frontera entre lo considerado como delito y el canibalismo propiamente dicho, cuya hondura histórico-simbólica lo convierte en un sistema en el que la imagen del caníbal se desplaza de su definición inicial como marcador de bestialidad hacia el sujeto que engulle al otro en una práctica de orden simbólico. Esto ha llevado a caracterizar como canibalismo, y no como antropofagia, a rituales que involucran cuerpos enemigos de los cuales es posible extraer sus atributos positivos; por el mismo procedimiento, los de personas emocionalmente cercanas a las que se da sepultura en el propio cuerpo del allegado que ingiere ciertas partes del cadáver, usualmente sometidas a un proceso de cocción. Se habla, por tanto, de "exocanibalismo" cuando el cuerpo (o partes de él) es devorado por personas ajenas a su sociedad, mientras que la categoría de "endocanibalismo" se utiliza cuando los restos mortales que se comen eran de una persona del mismo grupo, de suerte que se establece una línea entre el "nosotros" y los "otros", es decir, una distinción entre identidad y alteridad.

El canibalismo evoca así mismo el consumo cultural, pues hay una apropiación de elementos culturales producidos por una sociedad, que son asimilados por los sujetos externos a ella e

incorporados a su propia dimensión cultural, en un proceso que entrevera deseo y afecto. Así pues, el término tiene una amplia cobertura en la que se entrelazan lo corporal y el imaginario mediante un proceso operado por la figura del caníbal cuyo comportamiento no neutral expresa lo que se entiende por "lo humano" y los modos en que distingue a sus amigos de sus enemigos. Por tanto, el canibalismo expresa un desafío ontológico y un reto epistemológico, en la medida en que el caníbal realiza una operación mental para distinguir la carne que puede engullirse y las emociones positivas o negativas asociadas al acto caníbal.

Para comprender los motivos que han llevado a ciertos estudiosos a utilizar el término canibalismo para referir al estigma de la ferocidad que subyace en la acusación de comer carne humana, hay que recordar el origen colombino del vocablo, pues su invención se presentó en el contexto de planes de expansión del mundo occidental, objetivados en la empresa que condujo a Cristóbal Colón a tropezar con el Caribe en 1492. Si bien no se cuenta con la versión escrita por él, se conoce la que aportó y anotó fray Bartolomé de Las Casas en el *Diario de a bordo* del Almirante, documento fundacional en el que encontramos la palabra "caníbal" y su definición. Se trata de un neologismo acuñado por Colón, quien a pesar de contar con el oído afinado que todo políglota suele tener, trastocó la voz "caribe" y la convirtió en "caniba", produciendo deliberadamente un malentendido que embonara con su versión de haber arribado a tierras asiáticas. El 11 de diciembre de 1492, el Almirante especificó que "*Caniba* no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vecino, y ternán navíos y vernán a captivarlos, y como no vuelven creen que se los han comido", por lo que desestimó acusar a dichos caníbales de ser antropófagos: "Mostráronles dos hombres que les faltaba algunos pedazos de carne de su cuerpo e hiciéronles creer que los caníbales los habían comido a bocados; el Almirante no lo creyó", según apuntó el 17 de diciembre de 1492. Con tales afirmaciones, Colón intentaba convencer a sus patrocinadores del éxito de su empresa y, al mismo tiempo, suavizar la enemistad que eventualmente pudieran mostrar algunos grupos antillanos.

Es válido sostener que en el contexto del primer viaje de Colón la distinción entre buenos y malos salvajes no era aún relevante. Sin embargo, durante el segundo viaje (1493), Diego Álvarez Chanca, el médico de a bordo, aseguró contar con testimonios de actos antropofágicos que, si bien no corroboró, motivaron a Colón a cambiar de parecer y aceptar la sinonimia de antropofagia y canibalismo, aunque precisó a los reyes católicos que

esa “gente que come gente” a la que se refería el doctor Chanca en su *Carta al Cabildo de Sevilla* (1494) era susceptible de ser cristianizada y, por esa vía, abandonar esa y otras prácticas tenidas por bestiales y pecaminosas (como la sodomía o la poligamia). Esa propuesta, respaldada en datos recabados por fray Ramón Pané, implicaba el disciplinamiento de los isleños; más tarde la Corona autorizó las expediciones para acabar con los caníbales.

Al generalizar la acusación de prácticas de antropofagia, hacerla extensiva a todos isleños, y más adelante a las poblaciones del continente, se canibalizó a los indígenas e impulsó la intervención bélica antes que la aculturación, en un proceso que contó con soportes visuales, en especial del taller del ilustrador flamenco Teodoro de Bry. Al insistir en el canibalismo como seña de insalvable salvajismo, sus ilustraciones contribuyeron a fortalecer la conflictiva díada barbarie/civilización mediante aterradoras imágenes que insistían en la hostilidad de los caníbales.

El canibalismo, no obstante que había sido visto como inevitablemente bestial, fue retomado por el ensayista francés Michel de Montaigne, quien lo interpretó como una muestra de barbarie, pero no de animalidad, igualando a caníbales y españoles. Asumiendo que “cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a sus costumbres”, optó por afirmar en su ensayo “De los caníbales” que si bien le horrorizaba la antropofagia, también debía causar indignación la tortura que practicaban los europeos en contra de los americanos y otras poblaciones en nombre de la religión: “Creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comérselo muerto; desgarrar por medio de suplicios y tormentos un cuerpo todavía lleno de vida, asarlo lentamente, y echarlo luego a los perros o a los cerdos”, escribió Montaigne, para fortalecer su tesis de la decadencia ocasionada por “la traición, la deslealtad, la tiranía y la crueldad”.

Dichas reflexiones surtieron efecto en William Shakespeare, quien en su pieza teatral *La tempestad,* estrenada en 1611, expuso la temática de la invasión y colonización de territorios, valiéndose de un par de personajes: el dueño originario de la isla, Calibán, y un genio llamado Ariel; ambos sometidos por el invasor de nombre Próspero, a través de la magia y la tortura. Shakespeare no sólo cambió de lugar las consonantes internas de la palabra “caníbal” para inventar el nombre de Caliban, sino que de ese desorden intencional resaltó el carácter barbárico del personaje, presentándolo como un ser pequeño y deforme, cobarde y tartamudo que, a pesar de sus defectos, decide interpelar a su amo y maldecirlo en una escena violenta y

contrapuesta al agradecimiento de Ariel a Próspero por liberarlo del encantamiento de la bruja Sycorax, madre de Calibán.

A partir del uso de los personajes que se distinguen por su actitud sumisa o rebelde frente al europeo Próspero, es decir Ariel y Calibán, podrá comenzar a hablarse de ambos como figuras retóricas o tropos, adquiriendo una cierta singularidad en razón del traslado del argumento shakespeariano a las circunstancias latinoamericana y caribeña. Mientras que Ariel es capaz de manejar el lenguaje para lanzar conjuros y controlar los elementos, Calibán es identificado como barbárico, pero a diferencia del personaje de *La tempestad,* pues su *locus* está en América, adquiere del caníbal un nuevo atributo: la voracidad. Esta transformación será crucial para que Rubén Darío y José Enrique Rodó criticaran el utilitarismo voraz que animaba al pueblo norteamericano, condenando el primero "El triunfo de Calibán" (1898) y afirmando el segundo que, sin la recuperación del legado europeo, condensado en la figura de *Ariel* (1900), sería imposible garantizar la prosperidad de América Latina.

Esta inclinación por el arielismo no satisfizo a otros escritores, en particular a los de las Antillas. Tal fue el caso de Aimé Césaire, que reformuló la obra shakespeariana para darle mayor amplitud a Calibán e imaginar la escena de su sublevación ante Próspero con palabras de indignación y cólera: "No me has enseñado nada. Salvo claro está, a chapurrear tu lenguaje para que pueda comprender tus órdenes: cortar leña, lavar platos, pescar, plantar hortalizas, porque tú eres demasiado holgazán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia ¿me la has enseñado, di?, ¡bien que te la has guardado! Tu ciencia la guardas egoístamente para ti solo, encerrada en esos gruesos libros ahí". Su obra, estrenada en Túnez en 1969, lleva por título *Una tempestad* y en ella la piel de Calibán es explícitamente negra (no pecosa como en la pieza original) y Ariel es mulato.

El intento por rescatar la imagen de Calibán no fue exclusivo de la pluma de Césaire. Cuarenta años antes, Oswald de Andrade había hecho público su *Manifiesto Antropófago* (1928) en el que se asumió el canibalismo en su sentido metafórico, permitiendo el tránsito de lo literal (consumo de carne humana) a lo cultural. En un contexto marcado por la descolonización, Roberto Fernández Retamar (1971) retomaría de los antillanos, como Césaire pero también Kamau Brathwaite, la potencia que imprimieron en su obra literaria a un "Caliban" que el cubano optaría por pronunciar haciendo dominante la primera sílaba, como en inglés. En su obra, Fernández Retamar considera que el calibanismo es la metáfora

adecuada para dar cuenta de la resistencia e incluso insurgencia frente a la hegemonía.

En suma, el canibalismo permite que desde fuera se establezca a los caníbales como las víctimas perfectas, es decir, culpables de su mortal destino. Esa victimación se sostuvo en narrativas o declaraciones de hechos formulados sobre la base del rumor, pero que desembocaron en una estigmatización que el pensamiento latinoamericanista ha denunciado reiteradamente para descolonizar la historia.

Conexiones

Conceptos: fagocitación, mestizaje, transculturación

Figuras: Oswald de Andrade, Kamau Brathwaite, Aimé Césaire, Roberto Fernández Retamar, José Enrique Rodó

Bibliografía

Avramescu, Catalin (2011) *An Intellectual History of Cannibalism.* New Jersey: Princeton University Press.

Bartra, Roger (2011) *El mito del salvaje.* México: FCE.

Fernández Retamar, Roberto (2004) *Todo Calibán*. Buenos Aires: CLACSO.

Jáuregui, Carlos A. (2005) *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina.* La Habana: Casa de las Américas.

Kilani, Mondher (2018) *Goût de l'autre: fragments d'un discours cannibale*. París: Seuil.

Reding, Sofía (2009) *El buen salvaje y el caníbal.* México: UNAM.

___________ (2019) *La mirada caníbal. Testimonios del Nuevo Mundo (1492-1512).* México: UNAM.

Vignolo, Paolo (2005) "*Hic sunt canibales*: el canibalismo del Nuevo Mundo en el imaginario europeo (1492-1729)". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* 32, 151-188.

Ch'ixi

Victoria MARTÍNEZ ESPÍNOLA — Estela FERNÁNDEZ NADAL

Silvia Rivera Cusicanqui recurre al concepto de "ch'ixi" para desnudar la ideología del mestizaje que postula una confluencia armónica de dos polos, el español (blanco) y el indio (o los herederos blanquizados del primero y lo indios y cholos de hoy), de donde resulta una fusión o síntesis, que siempre se verifica en la dirección de un blanqueamiento. Rivera Cusicanqui denuncia que, desde las políticas públicas, siempre se ha buscado el mestizaje como solución al "problema del indio", como propuesta de olvido de la conquista y de la opresión de los nativos, como borradura de esa herida.

Para profundizar esa crítica al mestizaje, la autora retoma y reformula el concepto de "abigarramiento" de René Zavaleta Mercado (2013). Este concepto de raíz geológica es utilizado por el sociólogo boliviano para describir la formación social boliviana como el resultado de una acumulación de estratos diversos, depositados por la decantación desordenada y mixturada a lo largo del tiempo (Souza, 2013: 20). Tal abigarramiento se vincula a una temporalidad no lineal ni continua (el progreso de la concepción moderno-occidental), sino a un devenir interrumpido abrupta y repetidamente por explosiones y crisis sociales, características de nuestras sociedades dependientes y colonizadas.

Rivera Cusicanqui prosigue estas indagaciones, y propone el término ch'ixi como un concepto en sintonía con el de "abigarramiento". Como tal, no apunta a la mera diversidad étnica de la población boliviana ni a la diferente constitución regional (altiplano, valles, yungas). Plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan (2010). Esas diferencias corresponden, además, a diversas temporalidades, procedentes de distintos ciclos históricos del pasado, que coexisten en el presente y se tensionan mutuamente, sin lograr nunca una resolución que cierre los enfrentamientos producidos por la reiterada opresión de la mayoría india de la población boliviana (2015).

En el presente boliviano hay por tanto una multitemporalidad, que tiene dos raíces. Por una parte, persiste el conflicto inicial, resultado de la implantación de una estructura de dominación colonial, eurocéntrica e imbuida de racismo. Tal

conflictividad gira en torno a la antinomia: indígenas nativos racializados (considerados subhumanos, seres inferiores) / europeos blancos (autoerigidos en hombres superiores). Por otra, con posterioridad a la conquista, las élites mestizas bolivianas introdujeron reformas tendientes a saldar esa antinomia (liberales en el siglo XIX, populistas a partir de la segunda mitad del XX). Así, por ser herederas de la misma ideología racista y eurocéntrica de los conquistadores, en lugar de superar el problema lo perpetuaron bajo la modalidad del colonialismo interno (González Casanova, 2006). En este sentido, como los conflictos no se solucionan —explica Rivera Cusicanqui—, el pasado no termina de pasar, las demandas indígenas vuelven recurrentemente, los sistemas de dominación se reciclan y renuevan sus antiguos mecanismos. En definitiva, retomando los aportes de Ernst Bloch (1971), la socióloga boliviana explica que se producen contradicciones diacrónicas o no coetáneas entre elementos de distinta profundidad temporal.

Rivera Cusicanqui subraya que ese colonialismo se manifiesta en dos niveles de la realidad. En primer lugar, las estructuras coloniales siguen operando y explicando la estratificación interna de la sociedad boliviana actual y sus contradicciones fundamentales. En segundo lugar, al ser internalizado ese conflicto social fundamental en el interior de las subjetividades individuales y colectivas, se configuran formas de identidad colonizadas que introyectan imágenes de autodesprecio y de desprecio de los otros, y también las reproducen en un *continuum* de discriminación y violencia.

En consecuencia, la sociedad andina se organiza como una cadena de subalternidades, formada por muchos eslabones; cada uno representa una identidad colonial que se configura padeciendo la exclusión y el desprecio del eslabón inmediatamente anterior (considerado superior) y excluyendo y despreciando al inmediatamente posterior (considerado inferior). Todos los estratos intermedios sufren la lógica perversa de la dominación y, al mismo tiempo, la internalizan repitiendo los gestos y comportamientos racistas y segregadores.

Esta conformación social y subjetiva es lo que Rivera Cusicanqui define como "mestizaje colonial andino". Siempre ha sido impulsado desde el estado como una política de superación de la división boliviana en opresores y oprimidos, que daría nacimiento finalmente al boliviano mestizo, un sujeto híbrido, "una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita" (2010: 70).

Es evidente que el propósito del estado que promueve ese mestizaje es eliminar lo indio, produciendo una síntesis con lo mestizo; terminar con las identidades indígenas ubicándolas en un pasado "originario" o en zonas campesinas delimitadas geográficamente; en definitiva, se trata de convertirlos en una minoría con conciencia de minoría.

Las principales víctimas de esa ideología y de sus dispositivos de opresión son los indígenas y, dentro de ese colectivo, las mujeres, pues, en tanto política deliberada promovida por el Estado boliviano, el mestizaje tiene un sesgo patriarcal, que ha atravesado toda la historia boliviana (2012).

Para subvertir el mestizaje colonial andino Silvia Rivera propone la utopía de lo ch'ixi (2018). El término aymara refiere a una tonalidad gris que está formada por puntos negros y puntos blancos, entreverados en el mismo tejido; es un gris jaspeado donde el color resultante no procede de la mezcla sino de la superposición de elementos diferentes. Lo ch'ixi, a diferencia de lo mezclado (o mestizo, o híbrido) es un espacio intermedio donde los contrarios existen sin fusionarse, chocan y producen fricciones, y de éstas brotan expresiones creativas.

La autora también propone una epistemología ch'ixi, que exige tomar conciencia de la partición interna (subjetiva y social) que nos constituye. Se trata de asumir afirmativamente la fisura que nos habita y que habitamos, en tanto herederos de la violencia colonial, a fin de transformar esa herida irreparable en un gesto de celebración de lo que somos.

Es un modo de no buscar la síntesis, de trabajar con y en la contradicción, de desarrollarla, en la medida en que la síntesis es el anhelo del retorno a lo Uno. Y ese es el lastre de la mal llamada cultura occidental, que nos pone frente a la necesidad de unificar las oposiciones, de aquietar ese magma de energías desatadas por la contradicción vivida, habitada. La idea es entonces no buscar la tranquilidad de lo Uno […]; es necesario trabajar dentro de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez (Silvia Rivera Cusicanqui, 2018: 83).

El espacio intermedio de lo ch'ixi también es de choque entre los principios femeninos y masculinos, donde hay diálogo, complementariedad, pero también oposición. De su confrontación (fricción productiva) debe surgir una nueva politicidad y otra concepción del espacio público. Rivera Cusicanqui considera que el

diseño utópico de la Patria, al localizarse en la escala del estado-Nación, escapa al control de las comunidades. Propone, en cambio, una escala micropolítica, a nivel de la Tierra o Matria, donde muy diversas comunidades —rurales y urbanas, masculinas, femeninas, mixtas, juveniles, culturales, agroecológicas, etc.— puedan articularse en torno a un habitar ch' ixi, basado en el *ethos* indio de reconocimiento de sujetxs humanxs en diálogo con otros seres vivos, con entidades del entorno natural y con los ancestrxs (2018). Se trata de la construcción de una convivencia a escala micropolítica que toma como punto de partida el reconocimiento de la autonomía indígena (territorial, social, cultural). Solo ese principio puede generar las condiciones para la fundación de una sociedad donde la igualdad de derechos y la dignidad de la condición humana de todos y todas sean compatibles con el ejercicio del derecho a la diferencia y a la especificidad (productiva, cultural, organizativa, histórica, genérica) de los pueblos indígenas.

Esa aspiración, que es totalmente legítima, no va a desaparecer ni por el paso del tiempo ni por la represión. Seguirá alimentando la utopía de un mundo ch'ixi posible, entendido como integración real entre la mayoría de indígenas y mujeres, por una parte, y la minoría mestiza o criolla, por otra. Importa destacar que tal integración exige el respeto de la hegemonía cultural de la primera (por ser mayoritaria y por haber sido secularmente oprimida) como única vía para producir una descolonización verdadera y profunda y para pensar en términos de un horizonte civilizatorio alternativo al occidental.

Conexiones

Conceptos: colonialismo interno, feminismos latinoamericanos/de Abya Yala, mestizaje, mestizofilia, Sociedad abigarrada/ abigarramiento

Figuras: Pablo González Casanova, Silvia Rivera Cusicanqui, René Zavaleta Mercado

Bibliografía

Bloch, Ernst (1971 [1962]) "Efectos políticos del desarrollo desigual". En Lenk, Kurt, *El concepto de ideología*. Buenos Aires: Amorrortu, 109-118.

González Casanova (2006) [1969] "El colonialismo interno". En *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO, 185-205.

Lehm, Zulema y Rivera Cusicanqui, Silvia (1988) *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: Gramma y Ediciones del THOA.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa*. 4ª ed. La Paz: La mirada salvaje.

_______________________ (2010) *Chi'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales*. Buenos Aires: Tinta Limón.

________________________ (2012) *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Santander: Otramérica.

________________________ (2015) *Sociología de la imagen: ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón.

________________________ (2018) *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Souza Crespo, Mauricio (2013) "Introducción". En Zavaleta Mercado, René, *Obra completa.* Tomo II: Ensayos 1975-1984. La Paz: Plural.

Zavaleta Mercado, René (2013 [1975-1984]) *Obra completa.* Tomo II: Ensayos 1975-1984. La Paz: Plural.

Colonialismo Interno

Daniela RAWICZ

El concepto de "colonialismo interno" refiere a las relaciones de dominación y explotación que se reproducen al interior de los Estados-nación entre etnias y regiones culturalmente distintas, como una prolongación de las relaciones coloniales impulsadas históricamente por la expansión del capitalismo a nivel internacional. La unidad formal establecida por las fronteras políticas a partir de los procesos de independencia y consolidación de Estados-nación encubre con frecuencia, bajo las asépticas nociones de "sociedad dual" o "sociedad plural", la opresión de unas comunidades y regiones por parte de otras a partir de la reedición de modalidades típicas de dominación heredadas de los procesos de conquista y colonización externa.

El término fue utilizado en diversas experiencias históricas a nivel mundial, al menos desde principios de siglo XX (Rusia, Irlanda, Sudáfrica, Estados Unidos), y está vinculado con otros tantos debates en el campo político: derecho a la autodeterminación de los pueblos, minorías étnicas, nacionalismos periféricos, conflictos regionales. Especialmente significativo es su desarrollo en el comunismo asiático (Congreso de los Pueblos de Oriente en Baku), sudafricano (South African Comunist Party) y afroamericano (Harry Haywood), a partir de los debates de la Segunda Internacional.

En América Latina, el concepto emerge en los años sesenta del siglo XX, en el contexto de los debates sobre el subdesarrollo y los obstáculos o resistencias al cambio social que llevaron a profundizar los estudios sobre las estructuras histórico-sociales de nuestros países. En este momento surgen críticas al dualismo y etapismo —tanto de la teoría de la modernización hegemónica como de las interpretaciones sobre los modos de producción en el marxismo ortodoxo— y se recupera la cuestión de la persistencia de las relaciones de desigualdad, opresión y exclusión al interior de las nuevas naciones independientes planteada ya durante el siglo XIX por algunos intelectuales de nuestra tradición ensayística y continuada luego por autores como José Carlos Mariátegui. Esta problemática reviste particular importancia en países con fuerte presencia indígena y gran diversidad étnica, como es el caso de México, donde el concepto tiene un desarrollo particular.

Su elaboración y sistematización como concepto analítico es generalmente atribuida al sociólogo mexicano Pablo González Casanova, quien recuperaría el término de Wright Mills (González Casanova, 2006; Torres Guillén, 2014), pero sin conectarlo con sus precursores comunistas (Iborra-Mallent y Montáñez-Pico, 2020). No obstante, hay quienes precisan que la categoría es más bien producto del diálogo colectivo entre González Casanova, Rodolfo Stavenhagen y Roberto Cardoso de Oliveira en el marco de los seminarios organizados por el Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais (CLAPCS) hacia fines de los cincuenta y principios de los sesenta (Bringel y Leone, 2021).

González Casanova presentó las elaboraciones más difundidas del concepto en sus dos obras clásicas *La democracia en México* (1965) y *Sociología de la explotación* (1969), sin embargo, en estos trabajos se reproducen, en mayor o menor medida, ideas ya desarrolladas en dos artículos previos publicados en la revista *América Latina* de CLAPCS y en un artículo en inglés. "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo" (1963) es usualmente considerado como el texto inaugural del debate. En términos generales, González Casanova define el fenómeno como las relaciones de dominación que se dan dentro de una nación formalmente independiente, con heterogeneidad étnica y cultural producto de procesos históricos de colonización, de tal manera que "se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados" (1965: 89).

En sus primeros escritos, el colonialismo interno "coincide y se entrelaza" con los conceptos de marginalismo, sociedad dual o sociedad plural en boga; sin embargo, la relación entre los "dos sectores" no es planteada como la de una mera disparidad cultural o de grado de desarrollo, sino que implica una diferencia profunda, civilizatoria, así como una relación de explotación producto histórico de la colonización. De esta forma, González Casanova plantea a México como una sociedad radicalmente dividida entre una población participante o integrada a la cultura nacional y una población marginal, entre el ladino y el indígena, los que tienen y los que no tienen nada. Esta escisión radical se corresponderá con la del colonizador y el colonizado.

Para dar cuenta del fenómeno a través de indicadores precisos, González Casanova remite a los registros sistemáticos que se encuentran en investigaciones antropológicas (Julio de la Fuente, Alejandro Marroquín, Miguel Mendizábal, Moisés de la Peña, Jorge Vivó, Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas, entre otros) en las que se revelarían claramente los principales rasgos del fenómeno: 1)

Ciudades que ejercen como "centro rector", con el monopolio del comercio y el crédito lo que significa, para las comunidades indígenas, aislamiento, intercambio desfavorable, descapitalización permanente, monocultivo, deformación de su economía y migración forzosa; 2) Explotación conjunta de las distintas clases sociales de la población ladina sobre la población indígena, lo que implica despojo de tierras, formas combinadas de explotación laboral (esclavitud, servidumbre, trabajo asalariado) y toda una gama de discriminaciones sociales, lingüísticas, jurídicas, políticas, sindicales, fiscales, etc.; 3) Bajísimos niveles de vida en las comunidades indígenas: economía de subsistencia, tierras de baja calidad, técnicas atrasadas de producción, insalubridad, alta mortalidad y alta mortalidad infantil, raquitismo, analfabetismo, carencia de servicios, fomento al alcoholismo y la prostitución, promoción de la agresividad entre comunidades y manipulación política. (1965: 105-107)

Pablo González Casanova enfatiza que no se trata de un problema acotado a un sector de la población (una minoría indígena más o menos importante estadísticamente), sino que permea —como un *continuum* histórico— el conjunto de la estructura nacional y, por tanto, tiene una función explicativa de los problemas del subdesarrollo y de la democracia incluso más evidente que las clases sociales (1965). De hecho, el colonialismo interno constituye un obstáculo para la integración de un sistema de clases típico de la sociedad industrial y puede oscurecer la lucha de clases por una lucha racial (1969).

Ahora bien, la asociación del colonialismo interno con los conceptos de sociedad dual/plural y marginalismo, así como la forma de plantear el problema de las clases de González Casanova, fueron objeto de críticas y precisiones por parte de otros autores contemporáneos. Rodolfo Stavenhagen publicó en esos mismos años un texto clave del pensamiento latinoamericano, "Siete tesis equivocadas sobre América Latina" (1981) donde clarifica y profundiza la crítica al concepto de sociedad dual, tanto en la versión que opone una sociedad tradicional a una moderna como, "en un nivel más sofisticado", en la versión marxista que opone el feudalismo al capitalismo. Se trata en ambos casos de dejar de concebir a estos polos como tipos diferenciados de sociedad, sin continuidad, para pasar a comprender las relaciones estructurales que los vinculan históricamente en una misma sociedad global. Desde este punto de vista, colonialismo interno, en franca contraposición al de sociedad dual, sería el concepto que mejor explica la situación de los países latinoamericanos.

Este texto clásico de Stavenhagen es precedido también por dos artículos publicados en la revista *América Latina* de CLAPCS en los que aborda las relaciones interétnicas a partir del concepto de colonialismo interno. Tomando distancia de las perspectivas culturalistas, con sus categorías de asimilación y aculturación, desplaza la mirada hacia las estructuras socio-económicas e históricas, donde se entrelazan el carácter clasista y el carácter colonial como un conjunto complejo e integrado en el que se producen relaciones de dominación y conflicto. Propone un modelo de análisis de las relaciones interétnicas que articula: relaciones coloniales, relaciones de clase, estratificación y aculturación (Stavenhagen, 1968).

Dentro del campo de discusión antropológica, el concepto de colonialismo interno resulta convergente con el de "fricción interétnica" propuesto en los mismos años por el etnólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira (1963) quien contribuyó también a su difusión en Brasil con el artículo "A noção de 'colonialismo interno' na etnología" y, posteriormente, con la coordinación del proyecto "Estudo do colonialismo interno no Brasil" (Bringel y Leone, 2021).

Hacia finales de los sesenta y principios de los setenta, en el marco de las reflexiones sobre la dependencia, André Gunder Frank (1973) recupera también la noción de colonialismo interno e insiste en su articulación con el de clases sociales así como con los fenómenos del colonialismo externo y el imperialismo. En América Latina —sostiene el autor— la estructura colonial del capitalismo ha dado forma a la dominación económica y política, así como determina la estructura clasista y sociocultural; esto es, existe una interpenetración entre estructura colonial y estructura de clases latinoamericana en el marco del sistema capitalista mundial en su conjunto y su cadena de explotación. Hacia finales de los setenta encontramos también el trabajo de Yves Chaloult *Estado, acumulação e colonialismo interno: contradições Nordeste/Sudeste, 1960-1977* (1978), donde la categoría es utilizada para abordar las tensiones regionales en Brasil.

En las siguientes décadas el concepto fue perdiendo fuerza en el debate académico. A pesar de los puntos en común, llama la atención que el colonialismo interno no haya sido recuperado ni reconocido como un aporte o referencia destacada en las discusiones fundantes sobre la pos/de/colonialidad, comenzadas en los años noventa en Améica Latina (Cusicanqui, 2010; Torres Guillén, 2014). La noción es apenas referida por Aníbal Quijano en textos de los años dos mil. La matriz estatalista y estructuralista en la que el concepto se inscribe lo aleja de las premisas del programa

modernidad/colonialidad, centrado más bien en la configuración del sistema-mundo y en la dimensión de la subjetividad. No obstante, hay algunos autores que, en fechas recientes, han incorporado la noción como parte de los antecedentes de la idea de colonialidad (véase Pablo Quintero, José Guadalupe Gandarilla, Valeria Añón) y han planteado sus necesarios y fructíferos vínculos teórico-políticos (véase Paulo Henrique Martins o Letícia Cesarino, quien habla de "colonialidad interna").

En 2006, en el contexto de las resistencias al neoliberalismo y la globalización, Pablo González Casanova planteó una "redefinición" en la que revisa los antecedentes históricos y las mistificaciones comunes del colonialismo interno e insiste en su vigencia teórica y política en el marco de las transformaciones del capitalismo global. Sostiene que el escenario se ha complejizado a partir de las nuevas modalidades de dominación que articulan los niveles internacional, intranacional y transnacional y vincula el concepto con las nuevas expresiones de resistencia y lucha por la autonomía de los pueblos, las nacionalidades y las etnias (González Casanova, 2006).

Ahora bien, la recuperación más elaborada y sistemática del concepto la encontramos en la obra de la socióloga, historiadora y activista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Desde los años ochenta ha trabajado sobre la noción de colonialismo interno como matriz de larga duración, estructuradora de la nación en Bolivia y América Latina. Con los aportes de González Casanova, las nociones de internalización del enemigo de Frantz Fanon, memoria colectiva de Maurice Halbwachs y contradicciones no-coetáneas de Marc Bloch, leídas a través del indianismo radical de Fausto Reinaga, así como la experiencia del movimiento katarista boliviano, Silvia Rivera construye un singular andamiaje conceptual que le permitirá explicar la coexistencia, en la contemporaneidad, de distintos horizontes o ciclos históricos (colonial, liberal, populista) que constituyen el sustrato de mentalidades y prácticas, tanto de la dominación colonial como de las resistencias a la misma (Rivera Cusicanqui, 2010).

En una línea similar, Luis Tapia (2022) plantea el colonialismo interno como forma compleja de dominación. Ésta supone la "acumulación de varios momentos históricos que recrean los anteriores" en una dialéctica de sustitución y reproducción. Para el autor, esta "reconstitución" de la dominación colonial se revela en la actualidad con toda claridad, por ejemplo, en la coyuntura de la lucha política contra la construcción de una carretera a través del Territorio

Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure (TIPNIS) impulsada por el Estado plurinacional de Bolivia.

Conexiones

Conceptos: dialéctica de la negación del otro, estratificación social de tipo colonial, heterogeneidad estructural, marginalidad, regiones de refugio/fricción interétnica, sociedad abigarrada/abigarramiento, sociedad dual/dualismo

Figuras: Roberto Cardoso de Oliveira, Pablo González Casanova, André Gunder Frank, Silvia Rivera Cusicanqui, Rodolfo Stavenhagen, Luis Tapia

Bibliografía

Bringel, Breno y Miguel Leone (2021) "La construcción intelectual del concepto de colonialismo interno en América Latina: Diálogos entre Cardoso de Oliveira, González Casanova y Stavenhagen (1959-1965)", *Mana*, 27 (2), 1-36.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1963) "Aculturação e 'fricção' interétnica", *América Latina*. CLAPCS, Rio de Janeiro, 6 (3), 33-46.

González Casanova, Pablo (1963) "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo", *América Latina*. CLAPCS, Río de Janeiro, 6 (3), 15-32.

_________________ (1965) *La democracia en México*. México: Era.

_________________ (1969) *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.

_________________ (2006) "Colonialismo interno. [Una redefinición]". En Atilio Borón, Javier Amadeo & Sabrina González (comps.) *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.

Gunder Frank, André (1973) "Política del colonialismo interno y de clase". En *América Latina: subdesarrollo o revolución*. México: Era.

Iborra-Mallent, Juan Vicente y Montáñez-Pico, Daniel (2020) "Los orígenes de la idea del 'colonialismo interno' en el pensamiento crítico del comunista afroamericano Harry Haywood: crónica de una conversación con Gwendolyn Midlo Hall". *Tabula Rasa*, 35, 89-114.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) *Violencias re-encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra rota.

Stavenhagen, Rodolfo (1968 [1963]) "Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica". *Cuadernos del Seminario de integración social guatemalteca*. Guatemala: Ministerio de Educación, 1968. Publicado originalmente en *América Latina*, CLAPCS, Rio de Janeiro, 6 (4).

__________________ (1981 [1965]) "Siete tesis equivocadas sobre América Latina". En *Sociología y subdesarrollo*. México: Nuestro Tiempo. Publicado originalmente en el periódico *El día*, el 25 y 26 de junio de 1965.

Tapia, Luis (2022) *Dialéctica del colonialismo interno*. Madrid: Traficantes de sueños.

Torres Guillén, Jaime (2014) "El carácter analítico y político del concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova". *Desacatos*, 45, 85-98.

Comunalidad

Arturo GUERRERO OSORIO

La "comunalidad" puede verse como mundo y como relato desde ese mundo. Palabra y concepto, según dónde y con quién se hable. Como mundo es palabra y horizonte, vida cotidiana en las comunidades de Oaxaca, México. Razonamiento propio y decisión conjunta, hacer y gozar colectivos de raíces ancestrales y modernas. No se trata de una ideología o un proyecto, sino del buen convivir día a día, compartiendo penas y alegrías, tomando acuerdos entre todas y todos, que se realizan en el *tequio* —labor colectiva obligatoria y gratuita para el bien común—, en los cargos y en los múltiples servicios comunitarios, en el cultivo de la milpa, en la fiesta. En suma, en la "compartencia". Como relato, es un concepto con el que se pretende ordenar el saber comunal, al tiempo que se repiensa todo, desde la experiencia del "nosotros".

La noción de comunalidad fue acuñada de manera separada por dos pensadores de la Sierra Norte de Oaxaca: el fallecido Floriberto Díaz Gómez (Robles y Cardoso, 2014), mixe de Tlahuitoltepec, y Jaime Martínez Luna (2013), zapoteco de Guelatao de Juárez, a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta del siglo pasado, ambos con formación antropológica. Cada uno por su parte, no labraron la noción en un gabinete, sino en la lucha concreta, fincada en la organización intercomunal de sus regiones frente al estado y el capital. Díaz Gómez con el Comité de Defensa y Desarrollo de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales Mixes (CODREMI) y Martínez Luna con la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez (ODRENASIJ). Floriberto escribió sobre los motivos de CODREMI:

> ...nos establecimos porque hay que defender nuestras tierras, nuestros recursos naturales, nuestras personas y nuestras culturas de todo lo exterior. No habría necesidad de hacer esto si no hubiera atentados ni violaciones a todo lo que somos y por lo que vivimos (Robles y Cardoso, 2014: 232).

La ODRENASIJ se conformó en la organización de veintiséis comunidades serranas zapotecas y chinantecas, las cuales lograron que el poder ejecutivo federal echara para atrás un decreto presidencial de su antecesor con el que se pretendía renovar la concesión para la explotación forestal comercial que por un cuarto de siglo realizó la empresa paraestatal Fábricas de papel Tuxtepec (FAPATUX). Con este triunfo, las comunidades forestales de todo el país recuperaron el control de sus bosques y tierras. Al defenderlo, había emergido el territorio en la manera como lo concebimos en la actualidad. Además, a estas comunidades se les reconoció el derecho de manejar sus bosques y crear empresas locales desde la óptica comunal.

Comunalidad surgió como palabra para nombrar lo que la gente en comunidad hace todos los días. No se requería definición, las y los serranos la entendían. Sin embargo, ese acto de nombrar no se quedó en la oralidad que la vio nacer, sino que implicó el inicio de la sistematización de lo propio empleando conceptos por escrito. Floriberto comenzó a publicar artículos, por ejemplo, en suplementos del diario *La Jornada*, y Jaime redactó su tesis de maestría y también inició sus publicaciones. Ya sea como palabra o como término escrito, al ser compartida reinventaba aquello nombrado. Era una nueva mirada desde adentro de los pueblos sobre su peculiar modo de vida y una manera de tender un puente hacia afuera.

Mujeres y hombres concretos, de carne y hueso, con nombre y apellido, hacen la vida compartida en 418 municipios de los 580 que hay en Oaxaca. Esto es, algo más de siete mil comunidades —de las aproximadamente diez mil que existen en la entidad— habitan un territorio comunal donde es ajena la propiedad privada de la tierra. Todos reflexionan y deciden en asamblea. Nombran a sus autoridades sin intervención (al menos no directa o de manera evidente) de los partidos políticos, en un modo político distinto al democrático, al que Jaime Martínez Luna denomina "comunalicracia", o bien "comunal determinación". Ahora bien, el sustento familiar y comunitario lo logran esos hombres, mujeres y niñxs con sus labores específicas y localmente asignadas, comunitarias; con el *tequio*, el cumplimiento de los cargos y el servicio comunal en general, en una complementariedad asimétrica y ambigua entre esos tres campos de "género vernáculo dislocado", —según las formulaciones de Iván Illich (2008)—, pues está trastocado y atravesado por el régimen sexo-económico moderno, con el trabajo asalariado como una de sus expresiones. Se celebran los logros de

esos acuerdos y labores comunales, así como del trabajo asalariado; se celebra la vida, la convivencia, con compartencia. Viven su comunalidad, incluso llamándola de otras formas, como "*guendalizá*" en el Istmo de Tehuantepec, o bien, sin siquiera nombrarla. Son estas comunidades las que ejercitan cotidianamente su comunalidad, frente a la sociedad liberal.

En lo conceptual, a las corrientes fundadoras de Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna podemos agregar otra ligeramente posterior, la del finado lingüista Juan José Rendón (2003) desarrollada en la región del Istmo de Tehuantepec, inaugurada en el examen de tesis de maestría de Martínez Luna, del que Rendón fue sinodal. A esta discusión se unió Joel Aquino y Juanita Vázquez (Vázquez y Aquino, 1995), también serranos de Yalálag; el antropólogo Benjamín Maldonado (2002), originario de la Ciudad de México; el activista e investigador istmeño Carlos Manzo (2012); el pintor Nicéforo Urbieta; el maestro Fernando Ramos, de Yavesía; el biólogo ixtleco Gustavo Ramírez y el entrañable Gustavo Esteva (Esteva y Guerrero, 2018). En una tercera y cuarta generación podríamos señalar al comunicador Melquiades Cruz, de Yagavila, a la antropóloga Elena Nava (2020); al maestro Ricardo Peralta; el investigador Isacc Ángeles Contreras; la investigadora Parastoo Mesri (Mesri y González, 2014) y quien esto escribe (Guerrero, 2013 y 2015). Actualmente hay una generación más joven, donde se ubican las hijas de los "fundadores": la cineasta Luna Marán, la antropóloga Tajëw Robles y otros entusiastas como el escritor Gustavo López, de Guelatao.

Estas posibles generaciones de comunalistas, derivadas de las corrientes de Díaz, Martínez Luna y Rendón, a lo largo de cuarenta años, podrían verse en relación con tres momentos históricos del proceso. En los años ochenta, la organización para la defensa del territorio comunal físico y político; a partir de los noventa, la construcción de un pliegue electromagnético a esos territorios, a través de un vigoroso movimiento de radios, video y televisoras comunitarias; y, más recientemente, con el cine, la Web y la telefonía comunitarias. Desde la segunda década del presente siglo el acento se ha puesto en la formación, con experiencias de educación alternativa, así como de alternativas a la educación, como la vía para habitar el territorio y el mundo de una forma renovada, comunalmente definida.

En 1995 la Ley general de Educación de Oaxaca estableció a la comunalidad como el "cuarto principio" de la educación en la entidad. Actualmente, la comunalidad es el núcleo del Plan para la

Transformación de la Educación en Oaxaca (PTEO), iniciativa del magisterio oaxaqueño para refundar la educación básica. Hay algunas secundarias comunitarias y un sistema oficial de bachillerato comunitario. En el nivel superior destaca la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca (UACO), constituida por 16 Centros Universitarios Comunales, cada uno autónomo, distribuidos por buena parte del estado. Ciertamente, no se trata de una secuencia forzosa, pues desde los primeros años de acuñada la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca, A.C. (CMPIO) abrazó este planteamiento y comenzó a caminarlo con sus propuestas pedagógicas.

La comunalidad como concepto es resultado de una construcción colectiva, variopinta. Si bien se parte de los componentes distinguidos y ordenados por Floriberto y Jaime y se sigue discutiendo y enriqueciendo, no podemos decir que haya consenso pleno sobre lo que es la comunalidad o cómo habría que nombrarla. En 2012 se creó la Academia de la Comunalidad, donde amigos e invitados que trabajaban en este horizonte nos reunimos para intercambiar ideas y experiencias. Desde el 2019 la UACO ha realizado algunos seminarios con la misma intención: sin homogeneizar, dotarnos de un lenguaje propio común.

Sin embargo, sí hay consenso en distinguir lo que Jaime Martínez Luna llama los "cuatro pilares de la comunalidad": Tierra y Territorio, Autoridad u Organización, Labor o Faena y Fiesta. Aunque alude a las columnas que sostienen una casa, su distinción material puede interpretarse como si se tratara de cuatro cosas separadas. Por el contrario, son distinciones de un sólo movimiento integral. Jaime, quizá consciente de que ese planteamiento inicial podría inducir a la confusión en la medida que se trataba de conceptos, de unos años para acá lo expresa con palabras sencillas: hay que reconocer el suelo que se pisa, reconocer a la gente con la que pisamos ese suelo, reconocer lo que hacemos entre todxs y reconocer lo que logramos. Esta sería la matriz del razonamiento comunal. Podemos decir que la comunalidad implica un reconocimiento profundo de lo propio. Así, cada uno de los cuatro reconocimientos del párrafo anterior se realizan según las dos acepciones de ese verbo, un doble "reconocer": volver a conocer (lo ya conocido) y ponderarlo de manera crítica, pero sobre todo amorosa, revalorándolo.

Los cuatro pilares señalan los contornos del "mito" comunal, apuntalados por principios como la *guelaguetza* y la reciprocidad, la integralidad y la complementariedad; y "veredas"

como el "servicio" y la "gracia". Este mito se expresa a nivel estructural en el "acuerdo propio", el equivalente homeomórfico comunal del derecho positivo en la sociedad mayor y liberal. El acuerdo es primordialmente oral y se logra en la asamblea, aunque para ello se auxilie de la escritura alfabética y el derecho totalmente textual, incluyendo los juicios orales. Así, el acuerdo funda a las instituciones comunales, como la asamblea (la cual a su vez vigila que el acuerdo se cumpla y tiene la facultad de modificarlo o acordar otro), los cargos y el *tequio*, y establece la lógica y forma de la urdimbre comunal: la formación de los nosotros —comunidad, familia, pareja, amigos, vecinos, cabildo, comités, etcétera— y las relaciones entre ellos en una comunidad dada.

El nosotros no tiene una "identidad", no hay esencias. Lo que existe es la diversidad en el mundo y de mundos, y el nosotros que se realiza en el ejercicio la comunalidad, en el "nosotrear", al "ombligarnos". Estamos en el nivel morfológico, donde el mito y lo estructural se encarnan. El nosotros se teje en la faena colectiva y en la oralidad; es experiencia en común concreta en un ámbito de percepción, expresión y recuerdo compartidos. El reino de lo oral —sometido a las leyes del texto y cibernéticas— es la fragua del nosotros, de la resistencia y re-existencia. Pues se trata de carne, huesos sensibles y anhelos que intervienen completos en la charla, la creación y el intercambio cotidianos; y se constituyen como un nosotros justo en la compartencia. Este neologismo de Jaime Martínez Luna, desde mi perspectiva sinónimo de *guelaguetza* —amistad, familiaridad, experiencia en común, ayuda mutua—, podría ser el principio estético de la comunalidad. Todo esto ocurre en una tierra específica, concreta, donde la vida y la muerte han generado un sedimento, el estado material y simbólico de los lugares, las huellas de la vida de mujeres, hombres e infantes, y del resto de los seres, naturales y sobrenaturales. Un sedimento cargado de sentido por sus habitantes, que gatilla recuerdos, relatos y acciones.

Conexiones

Conceptos: autonomía/autonomismo, intelectuales indígenas, nosotredad, re-existencias, territorio, zapatismo/neozapatismo

Figuras: Gustavo Esteva, Arturo Guerrero Osorio, Iván Illich, Floriberto Díaz Gómez, Jaime Martínez Luna

Bibliografía

Esteva, Gustavo y Guerrero, Arturo (2018) "Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad". En Gutiérrez Aguilar, Raquel (coord.) *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común*. Oaxaca: Pez en el Árbol.

Guerrero Osorio, Arturo (2013) "La comunalidad como herramienta: una métáfora espiral I". *Cuadernos del Sur*, 18 (34), 39-55.

_____________________ (2015) "La comunalidad como herramienta: una métáfora espiral II". *Bajo el volcán*, 15 (23),113-129.

Illich, Iván (2008) *El género vernáculo. Obras reunidas II*. México: FCE.

Manzo, Carlos (2012) *Comunalidad, resistencia indígena y neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec (siglos XVI–XXI).* México: Ce-Acatl/ Ucizoni/Universidad de Guadalajara.

Martínez Luna, Jaime (2013) *Textos sobre el camino andado*, tomo I. Oaxaca: CMPIO/CAMPO.

Mesri Hashemi-Dilmaghani, Parastoo y Gónzález Guerrero, Maribel (2014) *La organización político-social de una comunidad oaxaqueña (pueblo zapoteco serrano)*. México: TEPJ.

Nava Morales, Elena (2020) "Ecos de la Comunalidad en Oaxaca a inicios del siglo XXI". *IdeAs* [En línea], 16. https://doi.org/10.4000/ideas.9121

Rendón, Juan José (2003) *La comunalidad: modo de vida en los pueblos indios*. México: CNCA.

Robles Hernández, Sofía y Cardoso Jiménez, Rafael (2014) *Floriberto Díaz, Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: UNAM.

Vásquez, Juanita y Aquino, Joel (1995) "Yalálag: la historia de una conciencia común". *Ojarasca*, 42-43, marzo-abril, México.

Control Cultural

Itzam PINEDA REBOLLEDO

"Control cultural" es un concepto desarrollado en la década de los ochenta del siglo XX por el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) cuyo trabajo estuvo enfocado en las relaciones interculturales asimétricas y de dominación colonial en el contexto latinoamericano.

El propósito primordial de la producción intelectual de Bonfil fue comprender la continuidad de las culturas indígenas en el contexto contemporáneo, a pesar de encontrarse sometidas a siglos de relaciones de subordinación. Su obra más influyente, *México profundo. Una civilización negada* (1987), representa la apuesta por discernir dentro de la "cultura popular" (otro concepto analizado por el autor) algunos elementos culturales pertenecientes a la matriz cultural mesoamericana, situados más allá de los supuestos límites sociales de los pueblos indios. Este libro, muy polémico en los tiempos de su publicación, puede considerarse, además, la culminación de varias rutas de investigación etnográfica emprendidas por el autor en diferentes regiones de México, durante al menos tres décadas.

Una de estas líneas de trabajo es la representada por lo que Bonfil denominó la "teoría del control cultural". Se trata de un dispositivo analítico que, usado con las precauciones metodológicas indicadas por el mismo autor, puede auxiliar en el estudio de las relaciones de poder entre grupos sociales estructuralmente dispares y culturalmente diversos. Una característica importante del sistema analítico del control cultural es el desplazamiento, que no abandono, de la atención del observador en los componentes exclusivamente culturales de los grupos sociales subalternos para dirigirla hacia la dimensión social, política e histórica (Pérez Ruiz, 2013: 129). El indicador principal para realizar este análisis es el de las decisiones que los distintos sujetos toman en torno a la producción, la reproducción y el cambio de los elementos culturales que manejan.

> Por control cultural entiendo el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta

> necesario poner en juego para *realizar todas* y cada una de las acciones sociales, […] Se trata de un modelo analítico que busca determinar relaciones (entre elementos culturales y ámbitos de decisión — propios o ajenos), a diferencia de otros sistemas de clasificación de la cultura que son descriptivos y cuyas categorías definen en sí mismas sus contenidos concretos (Bonfil, 1988: 6-9).

Así, la capacidad social, no individual, para decidir sobre distintos elementos culturales, tanto los producidos al interior de un grupo, considerados como propios, como los que son originados por otros grupos socioculturales, influiría en las dinámicas de cambio, reproducción y continuidad de esos elementos culturales inmersos en un proceso de contacto intercultural. Las relaciones interculturales estudiadas por Guillermo Bonfil son comprendidas dentro del largo proceso histórico colonial. Su marco conceptual más amplio proviene de una fuerte influencia del pensamiento gramsciano (Zanotelli, 2022), pues sitúa en un lugar central a las categorías de hegemonía y subalternidad sociocultural al mismo tiempo que prioriza el método de la investigación histórica concreta.

Para entender el análisis de las relaciones políticas y su efecto en los procesos culturales interesa conocer, a grandes rasgos, la conceptualización de cultura propuesta por Bonfil. El sistema cultural que describe incluye valores, conocimientos, experiencias, habilidades y capacidades situados en un contexto histórico determinado, es decir, con cualidades dinámicas. Estos son los elementos que se ponen en juego cuando un grupo cultural requiere realizar cualquier propósito social para el mantenimiento de la vida cotidiana, la satisfacción de necesidades, la definición y resolución de problemas, la formulación y cumplimiento de aspiraciones (Bonfil, 1988: 6).

Entre estos elementos culturales pueden distinguirse los siguientes: materiales (ya sean naturales o transformados por el trabajo), de organización (sistemas de participación en diferentes ámbitos y magnitudes), de conocimiento (experiencias asimiladas y sistematizadas, así como capacidades creativas), simbólicos (códigos compartidos que posibilitan la acción social) y emotivos (representaciones colectivas, creencias y valores subjetivos). La articulación de estos elementos no se concibe como coherente ni armónica sino como inconsistente y contradictoria y adquiere una

funcionalidad mínima en acciones concretas que requieren su control.

Una primera precaución analítica propuesta en esta aproximación teórica es que, al observar la dimensión política (decisión-control-poder sobre la producción, reproducción, transformación o extinción de los elementos culturales), no se generalice la mirada a un sistema cultural completo dentro de la vida social en su conjunto. Así, el análisis histórico y etnográfico concreto puede ayudar a entender la dirección de los procesos socioculturales de los grupos subalternos, especialmente en situaciones de dominación colonial dentro coyunturas determinadas. Para un análisis de las culturas dominantes, el autor previene la necesidad de otro núcleo conceptual. En un esfuerzo esquemático inicial Guillermo Bonfil expone su idea sobre las decisiones y los elementos de la siguiente forma:

	Decisiones	
Elementos culturales	Propias	Ajenas
Propios	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
Ajenos	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

En la tabla de cruces se observan las salidas para concebir los efectos de la dimensión política sobre los rasgos culturales. Así, en la "cultura autónoma", el grupo social posee el poder de decisión sobre sus propios elementos culturales. Es capaz de producirlos, legarlos, usarlos y reproducirlos. Un campo interesante para encontrar elementos que ejemplifican esta categoría es el de la medicina herbolaria, que aún cuenta con vigorosa vigencia en muchas partes de nuestro continente. En el extremo opuesto del esquema, en la "cultura impuesta", ni las decisiones ni los elementos culturales puestos en juego son del grupo social; los resultados, sin embargo, entran a formar parte de la cultura total del propio grupo. Los códigos escolares como los calendarios, los rituales cívicos o los uniformes son un buen ejemplo de estos procesos.

En la "cultura apropiada" los elementos culturales son ajenos, en el sentido de que su producción y/o reproducción no está bajo el control cultural del grupo e incluso existe dependencia del exterior, pero éste los usa y decide sobre ellos. Las redes virtuales, los

dispositivos electrónicos y las aplicaciones informáticas adecuados a las prácticas socioculturales o lingüísticas de los pueblos indígenas por personas del mismo ámbito comunitario pueden ayudar a entender esta categoría. Finalmente, en la "cultura enajenada", aunque los elementos culturales siguen siendo propios, la decisión sobre ellos es expropiada. Cuando los territorios que habitan los pueblos son objeto de interés turístico por sus características bioculturales, es común la folklorización de los sitios rituales, las ceremonias y las fiestas indígenas entre otros elementos. En estos casos, las razones, los sujetos, los procedimientos y las normas que orientan cada decisión sobre un bien cultural de este tipo son traspasados de la lógica comunitaria a la mercantil (Bonfil, 1991: 51-52).

Además, el autor observa que sobre un mismo elemento pueden existir decisiones propias o ajenas dependiendo del momento, la correlación de fuerzas y la circunstancia de los sujetos. "La ubicación de los elementos en uno u otro ámbito de la cultura no es necesariamente unívoca, sino que depende de relaciones concretas que sólo pueden conocerse, en cada caso, mediante la investigación empírica" (Bonfil, 1988: 10). Bajo esta primera mirada, a través del aparato conceptual del control cultural es posible apreciar bloques amplios con escasa definición. Sin embargo, con la convicción de lo limitada que resulta una mera representación esquemática, Bonfil señala la utilidad de iniciar un siguiente paso analítico que ayude a identificar, como procesos socioculturales, lo que en primera instancia se observa como unidades estáticas de un sistema.

Al pasar al análisis histórico concreto, Bonfil observa seis procesos posibles, aunque muy frecuentemente pueden hallarse discontinuos, fragmentarios y contradictorios. Estas características dependen siempre de una situación sociohistórica determinada. Si bien algunos procesos pueden significar "resistencia" en la cultura autónoma y resultar favorables a otro proceso que es el de la "innovación", no siempre es así. También se pueden encontrar "imposiciones" y "apropiaciones" que no necesariamente serán subordinantes, aunque se ejerzan en el ámbito subalterno con elementos culturales ajenos; finalmente, existen procesos complejos de "enajenación" y pérdida de control sobre elementos culturales propios que, según su importancia, orillarían a la "supresión", pensada como un sexto proceso con el que se arribaría a la mayor preocupación de Bonfil Batalla: la esterilidad y el etnocidio culturales.

Existen también grados de control sobre los recursos culturales que pueden ordenarse desde lo parcial hasta lo total y

también modalidades de control. Estas últimas pueden ejercerse de manera directa, como ocurre con la dominación política y/o la coerción que se logra con el uso de la fuerza, u operarse en formas indirectas, cuando se trata de reducción de opciones para los grupos subordinados, rutas cargadas de argumentos legales construidas desde grupos de poder o de complejos procesos de hegemonización cultural.

Otra sugerencia metodológica para el estudio de las imposiciones y las enajenaciones es observar de cerca las articulaciones, los procesos de negociación, la construcción de legitimidades y las mediatizaciones en estos procesos. Guillermo Bonfil sugiere también seguir la secuencia de los tirantes de poder al interior de los grupos subalternos pues en ellos es posible descubrir tanto a las capas más activas, que promueven la autonomía o la apropiación y la potencial inventiva cultural, como a los sectores que concentran el poder y facilitan la enajenación o la imposición.

> La participación en las decisiones no ocurre de manera idéntica en todos los integrantes de un grupo [...] Existe, como norma general, alguna distinción por sexo y edad […] ocupación, la filiación y el estatus familiar, la mayor o menor cantidad de bienes poseídos… (Bonfil, 1988: 22)

Es en los análisis concretos donde es posible identificar los niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales que entran en juego en el control cultural.

Si bien el modelo analítico del control cultural se origina desde la preocupación por los procesos étnicos, las perspectivas que abre esta construcción teórico-metodológica para múltiples campos de investigación social son patentes a lo largo de las últimas décadas. Las posibilidades de aplicación son extensas y pueden encontrarse desde el análisis de las relaciones internacionales (Serbin, 1990), el derecho, las ciencias del lenguaje, la educación y la filosofía (Klesing-Rempel, 1996), hasta el estudio de los modelos de desarrollo (Leff, 1990) y las alternativas socioambientales (Toledo, 2008).

En un mundo en el que apreciamos con claridad la vuelta violenta, a veces abiertamente delincuencial, de las imposiciones en las relaciones geopolíticas, las interclasistas, las de género y donde los extractivismos económicos, pero también los culturales son cada vez más cotidianos, donde sofisticados algoritmos producen modelos de

consumo sobreinducidos que expropian como nunca la constitución de nuestras subjetividades, donde los espacios para la creación y la creatividad social humana se reducen, al mismo tiempo que las inhabilitaciones en muchos ámbitos de la vida social nos vuelven dependientes en múltiples escalas, es indispensable re-conocer y enriquecer modelos analíticos como la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil para cimentar alternativas futuras opuestas a las tendencias que disminuyen nuestra "capacidad de pensar, querer, hacer o soñar" (1991) de forma autónoma.

Conexiones

Conceptos: dialéctica de la negación del otro, etnodesarrollo

Figuras: Guillermo Bonfil Batalla

Bibliografía

Bonfil Batalla, Guillermo (1991) "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del Control Cultural". En *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza Editorial, 49-57.

_______________ (1988) "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Anuario Antropológico*, 86, Universidad de Brasilia, 13-53.

Klesing-Rempel, Úrsula (1996) *Lo propio y lo ajeno: interculturalidad y sociedad multicultural.* México: Plaza & Valdés.

multicultural

Leff, Enrique; Carabias, Julia y Batis, Ana Irene (coords.) (1990) *Recursos naturales, técnica y cultura: estudios y experiencias para un desarrollo alternativo*. México: IIS-UNAM.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (2013) "Guillermo Bonfil Batalla. Aportaciones al pensamiento social contemporáneo". *Cuicuilco*, (20) 57, 115-136.

Serbin, Andrés (1990) *¿Vecinos indiferentes? El caribe de habla inglesa y América Latina.* Caracas: Nueva Sociedad.

Toledo, Víctor (2008) *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.

Zanotelli, Francesco (2022) "Cirese en México: legados fecundos de Gramsci en los estudios culturales". *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 54, 211-231.

Derechos Humanos

Antonio C. WOLKMER

Aunque la expresión "derechos humanos" sea una construcción de la modernidad occidental, fruto de una profunda inflexión vinculada al ser humano y a su dignidad, se puede preliminarmente encontrar sus raíces en la antigüedad clásica occidental como resultado de la unión del derecho y la naturaleza humana. Ello no significa la existencia conjunta del significado de derechos humanos —el término en sí no existía—, ya que, por un lado, la noción de "derecho" representaba en Roma el "arte de lo bueno y de lo justo" y, por otro, el derecho se identificaba con el concepto autoevidente del derecho natural (jusnaturalismo), del cual se deducía —en conjunto con la naturaleza humana— la existencia común y universal para todos los hombres. El período medieval adapta esa tradición a una lectura del derecho de la persona humana como vinculado y como expresión de una ley de origen divino. Ya en la Edad Moderna de Occidente, esa noción cósmica y divina asume la característica de ser identificada como la norma estatal formalizada, la ley positivada por el poder político. Así, se seculariza la concepción del derecho de la persona humana en su singularidad individual de naturaleza concreta, derivada de la razón humana y de derechos innatos.

En ese nuevo horizonte que se inaugura, la oficialidad hegemónica eurocéntrica proclama que, a partir de los siglos XVII y XVIII, y a través de los procesos de secularización de la sociedad, racionalización del conocimiento y constitución político-jurídica del estado-nación —fundados en la filosofía jusracionalista, en la concepción de un mundo liberal-individualista y en la afirmación de una nueva sociedad de tipo burguesa—, se formaliza institucionalmente, a través de documentos (cartas políticas, declaraciones y constituciones), la creación y el desarrollo de la doctrina de los derechos de la persona humana denominados Derechos del Hombre.

Sin embargo, teniendo en cuenta otra lectura —periférica, desde el Sur—, queda claro que el nacimiento moderno-occidental de los derechos de la persona humana denominados Derechos del Hombre debe remitirse a las luchas, resistencias e insurgencias por los derechos de las poblaciones indígenas del siglo XVI, en autores

como Bartolomé de las Casas, Antonio de Montesinos, Alonso de La Vera Cruz y Vasco de Quiroga (Rosillo, 2012) y en los debates de los teólogos juristas españoles como Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Domingo de Soto, así como también en el contexto de las discusiones de la conocida Escuela de Salamanca. Es en ese escenario de debates y resistencias a las conquistas, genocidios y colonizaciones eurocéntricas de América que nace, auténticamente, la concepción moderna de los Derechos del Hombre, hecho que no siempre ha sido reconocido por la tradición doctrinaria imperial y colonialista norte-eurocéntrica.

Debido a la cultura político-jurídica de los Estados modernos occidentales y a los documentos legislados y declaraciones positivadas, la imposición colonial de los Derechos del Hombre se mundializará principalmente a través de la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Sin embargo, en un examen más atento, hay que reconocer que las históricas y liberales declaraciones burguesas que proyectaban formalmente derechos como universales y generales para todos los hombres, representaban, en realidad, los intereses y los privilegios de segmentos sociales ascendentes económicamente que buscaban instrumentos de protección al libre mercado y garantes de su propiedad privada. En los contenidos e intertextualidades de esas enunciaciones solemnes, universales y humanistas, se ocultaban discursivamente conceptuaciones estrechas, abstractas y a veces contradictorias. Se trataba entonces de derechos idealizados, pensados para un tipo específico de persona ¿Cuál? Seguramente un sujeto blanco, hombre, propietario, racional e individualista, dentro de un dualismo cultural cartesiano, norteado por un humanismo abstracto y metafísico.

La asertiva según la cual todos los hombres eran libres e iguales no se aplicaba, naturalmente, a los sujetos subalternos de las colonias de América Latina, de África y de Asia. Ese denominado "artificialismo" y la falta de acceso a los nacientes derechos de los hombres se constataban en la inexistencia de una reglamentación de la situación de los negros que permanecían esclavos en Estados Unidos y en Francia, que aún mantenían en sus colonias la condición de inferioridad de las mujeres. No solo no se reconocían los derechos de género, sino tampoco los derechos a la libertad y a la autodeterminación de los afro-descendientes. El contraejemplo clásico es aquí el de Haití, que con su revolución victoriosa estableció, a partir de 1804 y por primera vez en América Latina, una constitución avanzada que preveía la libertad de los negros y las bases

para una sociedad más igualitaria (Bragato, 2009). Se consolidó así la colonialidad de una retórica discursiva y de una práctica de derechos humanos patriarcales generados por determinadas condiciones históricas específicas y proyectados convencionalmente como propios de toda la humanidad.

La historia contemporánea ha demostrado que los valores expresados por esos derechos humanos no han hecho más que representar, preferencialmente, el patrón de vida idealizado para el hombre occidental, negándosele ese mismo patrón de derechos al otro hombre: no-europeo, no-cristiano, considerado como el *no-ser* y calificado como bárbaro, entendiéndose como bárbaros desde los pueblos musulmanes de las cruzadas hasta los pueblos indígenas de América, pasando por los negros esclavizados traídos de África, las minorías étnicas dentro de los estados nacionales, los excluidos subalternos da Asia y los que sufrían diferentes formas de racismo en espacios periféricos, particularmente del Sur global (Wolkmer, 2019: 35-36; Bragato, 2009; Zea, 1998)

En la secuencia de esta tradición convencional de los derechos humanos hay que tener presente la evolución de la teoría moderna de los "derechos del hombre" hacia una concepción contemporánea de lo que pasó a ser designado como "derechos humanos", consagrada y proclamada en la declaración aprobada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. Dicho documento fue concebido y redactado como resultado de los impactos deshumanizadores de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) y principalmente de las atrocidades y horrores del Holocausto. En términos de conquista histórica, fue un gran avance en lo que respecta a la defensa y difusión de los derechos de la persona humana, calcados en una visión amplia de fraternidad, dignidad de la persona humana, defensa de la libertad y de la igualdad de todos los seres humanos (Wolkmer, 2019).

Ciertamente, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 representó una nueva etapa de afirmación de los derechos de la persona humana, ahora a nivel internacional, no obstante las críticas y las reservas que puedan formulársele por no contemplar satisfactoriamente derechos colectivos de determinados segmentos sociales —colonizados, poblaciones indígenas, afro-descendientes y ciertas minorías subalternas de la periferia del capitalismo. Sus límites y su falta de eficacia, asociadas a su naturaleza de matiz eurocéntrica, liberal y monocultural, han propiciado controversias y el surgimiento de propuestas críticas, descoloniales e interculturales de los derechos humanos en el siglo XXI.

Para interpelar y buscar alternativas al actual "sistema-mundo" (Wallerstein, 2005), corroído por la globalización neoliberal, por la crisis civilizatoria y por los impactos de una pandemia generalizada, hay que resistir y crear condiciones para una nueva plataforma y para otra "perspectiva teórica y política en lo que se refiere a los derechos humanos". Se trata de cuestionar "la naturaleza individualista, esencialista, estatista y formalista de los derechos" (Herrera Flores, 2004: 95, 100; Sánchez Rubio, 2018). Es preciso rebelarse contra las falaces y vacías concepciones formalistas y normativas de las que se han apropiado los discursos hegemónicos de los países centrales (norte global), y defender la construcción de una propuesta descolonial, relacional y pluriversal. Esa búsqueda avanza articulada a un proceso de luchas sociales, políticas, culturales y ambientales que implican ejercicios de ruptura, complejidad y reconocimiento de un diálogo entre diferentes culturas, del Occidente y del Oriente (Panikkar). De ahí deriva el carácter imperativo de la propuesta de Boaventura de Sousa Santos (2020) en torno a una nueva Declaración de Derechos Humanos: "Derechos Humanos como gramática de resistencia".

En suma, pensar los Derechos Humanos en un sentido crítico, descolonial y pluriversal, es pensar en la dignidad humana, en las interrelaciones entre la vida social (institucionalidades y prácticas de autonomía colectiva) y el mundo de la naturaleza y el ambiente (ecosistema, biodiversidad), en el diálogo con "otros mundos posibles", capaz de reflejar relaciones constructivas y pluriversales orientadas a la generación de espacios civilizadores transfronterizos, donde América Latina logre la afirmación de su identidad en procesos instituyentes y en puntos de encuentro para una nueva gramática, a partir de las experiencias periféricas del y para el Sur.

Conexiones

Conceptos: desaparición forzada, herida colonial, militarismo/militarización, trata de personas

Figuras: Enrique Dussel, Helio Gallardo, Walter Mignolo, Boaventura de Sousa Santos, Antonio C. Wolkmer, Leopoldo Zea

Bibliografía

Barreto, José-Manuel (2012) *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law*. UK: Cambridge Scholars Publishing.

Bragato, Fernanda F. (2009) *Pessoa humana e direitos humanos na Constituição brasileira de 1988 a partir da perspectiva pós-colonial*. Tesis de Doctorado en Derecho. São Leopoldo: Unisinos.

CIDH. Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2020) *Pandemia y Derechos Humanos en las Américas: Resolución 1/2020*. Disponible en: https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/Resolucion-1-20-es.pdf Acceso: 27 de junio de 2020.

Devés-Valdés, Eduardo (2017) *Pensamiento Periférico: Asia - África - América latina - Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa*. Buenos Aires: CLACSO / Idea-USaCh.

Dussel, Enrique (1993) *1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes.

Gallardo, Helio (2008) *Teoría Crítica; matriz y posibilidad de Derechos Humanos*. Murcia: DSR.

Herrera Flores, Joaquín (2008) *La reinvención de los derechos humanos*. Andalucía: Atrapasueños.

______________________ (2004) "Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales". En Rúbio, D. S.; Herrera Flores, J. y Carvalho S. de Direitos *humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris.

Hunt, Lynn (2009) *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Cia. das Letras.

Mignolo, Walter (2003) *Histórias Locais/Projetos Globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Panikkar, Raimon (2004) "Seria a noção de direitos humanos uma concepção ocidental?" En Baldi, C. A. (org.) *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar.

Rosillo Martínez, Alejandro (2012) *La tradición hispanoamericana de derechos humanos*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador.

Sánchez Rúbio, David (2018) *Derechos humanos instituyentes, Pensamiento crítico y praxis de liberación*. México: Akal.

Santos, Boaventura de S. (2020) "Os direitos humanos nos próximos 70 anos: para uma nova Declaração Universal?" Aula Magistral 3. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=5_J9k5mqync
Acceso: 27 de junio de 2020.

Villey, Michel (1998) *Le droit et les droits de L'homme*. 3ª ed. París: PUF.

Wallerstein, Immanuel (2005) *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Akal.

Wolkmer, Antonio C.; Bravo, Efendy, E. M. (2016) "Horizontes para se repensar os direitos humanos numa perspectiva libertadora". En Leal, J. da S.; Fagundes, L. M (orgs.) *Direitos Humanos na América Latina*. Curitiba: Multideia.

Wolkmer, Antonio C. (2019) "Direitos humanos, processos de descolonização e educação jurídica". En Nunes, A. R.; Polli, J. R. (orgs.). *Educação e direitos humanos: uma perspectiva crítica*. Jundiai: Edições Brasil; Fibra; Brasílica.

Zea, Leopoldo (1998) *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: FCE.

Desaparición Forzada

Evangelina SÁNCHEZ SERRANO - Claudia E. RANGEL LOZANO

La "desaparición forzada" de personas es un delito de lesa humanidad debido a la inconmensurabilidad de la incertidumbre y el dolor que deja en las familias y las sociedades en las que se comete. Este delito es cometido por el estado independientemente del sistema político que asuma. Ha sucedido tanto en regímenes autoritarios como en totalitarismos o democracias.

Su origen como categoría jurídico-política se sitúa en Guatemala y en el Cono sur de América Latina, en el contexto de las dictaduras en Argentina (1976-1983), Chile (1973-1990), Paraguay (1954-1991) y Uruguay (1966-1985). No obstante, como práctica, la desaparición forzada forma parte de la historia de la humanidad, aunque sin ser enunciada como tal. Así, en la España de la dictadura franquista (1936-1986) ya se utilizaba con asiduidad, lo mismo que durante el exterminio nazi con el nombre de *Nacht und Nebel* (Decreto Noche y Niebla) y en el régimen del *Gulag* (1937-1953) en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

La construcción de la categoría tiene sustento en la lógica jurídica internacional de los Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas (ONU) y ha transitado de "persona desaparecida" en situación de guerra a "desaparición forzada o involuntaria", noción que pone énfasis en el dispositivo represor de las dictaduras vigentes hacia finales de la década de los noventa en América Latina.

La construcción del andamiaje legal se sustenta en los primeros trabajos de la Corte Interamericana de los Derechos Humanos perteneciente a la Organización de Estados Americanos (CIDH-OEA) a partir de la aceptación de las quejas individuales y colectivas presentadas por los colectivos de familiares chilenos, víctimas de tortura y desaparición forzada durante el régimen militar encabezado por el General Pinochet (1973-1990) (Gatti, 2019).

En 1980 se creó el Primer Grupo de Trabajo sobre Desaparición Forzada de la ONU y, a lo largo de más de veintisiete años, la categoría transitó por diferentes acuerdos internacionales: la Declaración de la Asamblea General de Naciones Unidas, en 1992; la Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas, en 1994; el Estatuto de Roma de la Corte Penal

Internacional, de 1998 y finalmente la Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas, en 2006. Estos acuerdos sancionan la desaparición forzada como delito múltiple a los derechos humanos considerado de lesa humanidad (Pérez-León, 2007).

La Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas la define como:

> la privación de la libertad a una o más personas ... cometida por agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúen con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del mismo, seguida de la falta de información o de la negativa a reconocer dicha privación (...) o de informar sobre el paradero de la persona, con lo cual se impide el ejercicio de los recursos legales y de las garantías procesales pertinentes. (CIDH, 2007: 2)

Es considerada un delito múltiple ya que incluye la detención, la reclusión en cárceles o espacios concentracionarios, la tortura (sexual, física y psicológica) y finalmente la desaparición mediante diversas estrategias como los vuelos de la muerte, la inhumación en campos militares, en pozos y fosas clandestinas, considerados como dispositivos represivos. A esto se suma un entorno de negación permanente acerca del paradero de las personas, lo que se sanciona como un delito imprescriptible ya que supone la indefensión total de la víctima (Calveiro, 1998).

La Federación Latinoamericana de Asociaciones de Familiares de Detenidos-Desaparecidos (FEDEFAM) fue fundada en 1981, en Costa Rica, e integrada por asociaciones de familiares de víctimas de desaparición forzada. Su finalidad fue sistematizar experiencias y coordinarse para actuar contra este delito a partir de la emisión de alertas a los organismos de la ONU y la CIDH-OEA. La integran los colectivos de catorce países: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Paraguay, Perú y Uruguay.

Este espacio fue institucionalizado ante el Consejo Económico y Social de Naciones Unidas (ECOSOC) y representó un esfuerzo de articulación continental de los familiares, para encontrar justicia, verdad, memoria, reparación integral del daño y garantías de no repetición, esto es, los diferentes niveles de exigencias sostenidas por el derecho humanitario. Este impulso promovió la imaginación

social desplegada para nombrar lo inefable, "detenido-desaparecido", en Argentina (Jelin, 2004) y alcanzó un estatus transnacional que va desde la realidad hacia el texto jurídico, y desde la definición jurídica hacia la realidad (Gatti, 2019).

Así también, como parte del derecho a la verdad, se produjeron procesos de justicia transicional en América Latina con diferentes Comisiones de la Verdad cuyos propósitos fueron recuperar la memoria de los acontecimientos de represión contra las disidencias políticas, develar la verdad y, especialmente, establecer juicios contra los perpetradores. Desde estas iniciativas, se escribieron diversos informes que contribuyeron a la definición del concepto, como el de Argentina, nombrado *Nunca Más*, elaborado en 1984 por la Comisión Nacional sobre la Desaparición de las Personas (CONADEP); el de Chile, redactado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación en 1991 y el de El Salvador, impulsado por la Comisión de la Verdad, después de la firma del acuerdo de Paz entre el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) y el gobierno en 1991. Creadas desde instancias oficiales, estas comisiones fueron impulsadas por los familiares, con supervisión internacional de la ONU.

Con el arribo del nuevo siglo y la transnacionalización del concepto de desaparición forzada, Francisco Ferrándiz destaca la movilización social de los colectivos españoles en el espacio público para reivindicar la desaparición forzada en términos de una "jurisprudencia social" y la "vernaculización de los derechos". A partir de la construcción de un imaginario político, la expresión de estos colectivos busca acreditar que esta práctica fue "un método de persecución política utilizado por las autoridades franquistas de forma continuada, y no un 'daño colateral' de la Guerra Civil" (2010: 171).

Los elementos del contexto son centrales para definir el delito de lesa humanidad. En el caso español fue necesario marcar cierta diferenciación desde la sociología jurídica, para establecer paralelismos con la modalidad de terror político. En la Ley de Memoria Histórica de 2007 la reparación del daño se centró en el proceso de exhumación de fosas clandestinas, la identificación de restos y la entrega a sus familiares en un contexto de dignificación. Este proceso ha llevado al involucramiento de nuevas disciplinas como la medicina, la odontología, la antropología y la arqueología forense, así como el acompañamiento psicosocial a través de ceremonias de reparación, lo cual ha permitido la instrumentación de

una política de memoria para los colectivos y asociaciones de derechos humanos en España.

En el caso de México, la desaparición forzada ha sido una práctica caracterizada por su sistematicidad desde el año 1965, momento en el que irrumpió la guerrilla de Arturo Gámiz, con el asalto al Cuartel Madera en Chihuahua, y se utilizó como una estrategia estatal para aniquilar a la disidencia política durante el periodo que va de 1965 a 1989 (Radilla y Rangel, 2012). Sin embargo, a partir del año 2006, con el arribo de Felipe Calderón al poder y la identificación de un "nuevo enemigo interno" se inauguró la "guerra contra el narco" con la intención de justificar la violencia. Así, la desaparición forzada de personas ha llegado a la cifra 106.111 personas en julio del 2022 (RNPEDNO, 2022).

El hallazgo de fosas clandestinas ubicadas por los colectivos de familiares evidencia los daños de este delito. En la desaparición forzada de 43 normalistas de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa los días 26 y 27 de septiembre del 2014 en Iguala, Guerrero, se ha acreditado la participación del Estado en colusión con el crimen organizado (GIEI: 2022). Actualmente, se trata de una crisis humanitaria sin parangón en el mundo. Gatti (2020) identifica a México como "el país desaparecido". Lo cierto es que desde la mal llamada guerra contra el narcotráfico se ha comprobado la colusión de diferentes poderes, tanto formales como fácticos, cuya forma de disolución de responsabilidad es similar a las tácticas consideradas en los tratados contrainsurgentes en el escenario de la Doctrina de la Seguridad Nacional. El gran reto en México es que, a pesar de contar con una Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas (2017), no se contempla todavía una adecuada tipificación del delito, ya que se confunde una persona desaparecida con una extraviada. Las autoridades encargadas de impartir justicia investigan a partir de casos individuales, sin considerar el contexto, lo que genera dispersión y deriva en una grave crisis de impunidad considerada como estructural (CED, 2022).

La necesidad de ubicar el escenario sociohistórico en que ocurren las desapariciones forzadas se presenta como un desafío interdisciplinario para facilitar la comprensión de la violencia política actual en México y el continente. En este sentido, Pilar Calveiro propone que los fenómenos de desaparición forzada se expliquen en el "contexto del sistema de poder que los produce" y, siguiendo a Foucault, sugiere la categoría de "gubernamentalidad", para analizar

las redes de poder en las que se sustenta y los dispositivos públicos y privados que la configuran (Calveiro, 2021).

El fenómeno de la desaparición forzada requiere seguir desmenuzándose con nuevos enfoques y propuestas que centren el reclamo de los nuevos colectivos que continúan en la búsqueda de márgenes legales para acceder y extender los derechos humanos, ahora desde la categoría de "ciudadanía transnacional de baja intensidad" (Ferrándiz, 2010).

Conexiones

Conceptos: derechos humanos, militarismo/militarización, trata de personas

Figuras: Pilar Calveiro, Elizabeth Jelin

Bibliografía

Calveiro Pilar (1998) *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Buenos Aires*. Buenos Aires: Colihue.

___________ (2021) "Desaparición y gubernamentalidad en México". *Revista Historia y Grafía*, 28 (56), 17-52.

Comité contra la Desaparición Forzada (CED) (2022) Informe en su vista a México. CED/C/R.9 (Observations and recommendation), abril de 2022.

Ferrándiz, Francisco (2010) "De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea". *Revista de Antropología Social*, 19, 161-190.

Gatti, Gabriel, Ignacio Irazusta y María Martínez (2019) "Introducción. La desaparición forzada de personas: Circulación transnacional y usos sociales de una categoría de los derechos humanos". *Oñati Socio Legal Series*, 9 (2), 145-154.

Gatti, Gabriel (2020) *Desaparecidos. Cartografías del abandono*. España: Turner Noema.

Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes, GIEI (2022), Informe Ayotzinapa III. Mandato medida Cautelar MC/409/14/CIDH.México.

Jelin, Elizabeth (2004) "Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un

campo nuevo en las ciencias sociales". *Estudios Sociales*, 27 (1), 91-113.

Pérez-León Acevedo, Juan Pablo (2007) "Las desapariciones forzadas de personas en el derecho internacional contemporáneo". *Anuario Español de Derecho Internacional* [en línea], XXIII, 355-387. Recuperado de: https://dadun.unav.edu/handle/10171/21424

Radilla, Andrea y Claudia Rangel (2012) *Desaparición forzada y terrorismo de Estado en México*. México: Plaza & Valdés.

Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPDNO) (2022) Secretaría de Gobernación, Comisión Nacional de Búsqueda, SEGOB-CNB. México. https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/

Determinação Social da Saúde

Camila GONÇALVES DE MARIO

A noção de "determinação social da saúde" é colaboração central da medicina social latino-americana para o debate acerca do processo saúde-doença e da distribuição de serviços de atenção à saúde. A discussão sobre o social na saúde, e sobre os limites dos modelos biomédicos para a compreensão dos processos de adoecimento data do início do sec. XX, e é durante os anos 1970 impulsionada pela intersecção entre o campo da epidemiologia social e das ciências sociais da saúde.

O debate que se desenvolveu no campo do pensamento social em saúde latino-americano é por excelência marxista, preocupado com a transformação radical das estruturas sociais como forma de combater as desigualdades sociais e, consequentemente, as desigualdades em saúde.

Juan César García (1932-1984), autor central do pensamento social latino-americano em saúde, é expoente e principal articulador do campo da medicina social latino-americana, que deve também ser entendida como um movimento político. Sua trajetória intelectual e política é marcada pelo exercício de aproximação entre a medicina e as ciências sociais. Após sua graduação em medicina na Universidade Nacional de La Plata (Buenos Aires, Argentina), em 1960 García opta por realizar sua pós-graduação em Sociologia na Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (FLACSO) em Santiago do Chile. Mas foi a partir de 1966 com seu trabalho na Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS), em Washington (EUA), que García logrou organizar uma rede de pesquisadores e profissionais da saúde latino-americanos, com o intuito de disseminar uma perspectiva teórico-analítica crítica ao paradigma biológico e funcionalista do processo saúde-doença, até então predominante.

Desta rede fizeram parte pesquisadores que se tornaram referencias, dentre eles: os médicos equatorianos Miguel Márquez e Jaime Breilh; o colombiano Saúl Franco Agudelo; os brasileiros Sergio Arouca e Everardo Nunes, e a socióloga sueca, radicada no México, Asa Cristina Laurell. O primeiro encontro da rede, a Reunião de Cuenca, na cidade de Cuenca, Equador, foi organizado em 1972 por García, que foi responsável não apenas por esta primeira reunião, como também por manter os participantes em contato durante os

anos seguintes. Um segundo encontro, 2ª Reunião de Ciências Sociais em Saúde, apenas ocorreu em 1983, também em Cuenca, um ano antes da morte de García em 1984. No final deste mesmo ano, realizou-se o III Seminário Latino-Americano de Medicina Social, durante o qual se constituiu a ALAMES (Associação Latino-Americana de Medicina Social), em Ouro Preto, Brasil.

A formação do campo da medicina social latino-americana durante os anos 1970 promoveu um giro teórico, reconhecido por "giro marxista", que significou a substituição do estruturalismo funcionalista norte-americano, pelo estruturalismo marxista de inspiração althusseriana (Galeano, Trotta, Spinelli, 2011). Este giro foi acompanhado por outros dois movimentos: o incentivo às pesquisas empíricas e à formação e institucionalização de programas de pós-graduação em medicina social. Enquanto funcionário da OPAS, e alguém que tinha acesso a vasto material bibliográfico, García cumpriu neste período outro papel fundamental: enviava aos núcleos de pesquisa latino-americanos cópias de artigos e livros que não circulavam nesses países.

Importante notar que a difusão de pesquisas empíricas segundo o método marxista cumpriu papel fundamental, pois García buscou propor um modelo que pudesse ser replicado em diferentes cidades latino-americanas, com a preocupação central de

> correlacionar las desigualdades en el espacio urbano con la desigual distribución de los servicios de atención a la salud, incorporando la perspectiva de la geografía humana como una forma de discutir contra lo que él llamaba allí la "metodología hegemónica", basada en muestreos que tomaban al individuo como unidad de análisis. (Galeano, Trotta, Spinelli, 2011: 303)

Foram trabalhos que a partir da aproximação entre a medicina social e as ciências sociais adotaram o materialismo histórico como perspectiva metodológica, destacando os seguintes pontos: vinculação da medicina à estrutura social; influência da estrutura social na produção e distribuição da doença; análise interna da produção de serviços médicos; relação da formação de pessoal de saúde com o campo médico (Nunes, 2013, 1755).

Como destaca Nunes (2013), durante os anos 1970 e 1980 a preocupação era oferecer uma interpretação totalizante dos fenômenos sociais e o arcabouço teórico encontrado para tal foi o

marxismo. A abordagem adotada por García marcou o campo em pelo menos três aspectos: no compromisso político com a mudança, no entendimento do processo saúde-doença como um fato social, e na importância da ciência para a construção do campo. Dessa forma, produziu-se uma extensa literatura na América Latina: "por exemplo, no Brasil os estudos sobre o trabalho médico e educação médica; no Equador sobre as relações classe social e perfil epidemiológico; no México sobre o processo de trabalho; na Argentina a reprodução social e muitos outros" (Nunes, 2013: 1758).

Para além da discussão acadêmica, esses intelectuais também cumpriram importante papel nas discussões acerca das políticas públicas de saúde, com inserções institucionais em âmbito nacional e internacional, através das organizações internacionais. Um importante exemplo deste processo é a experiência brasileira e a construção do Sistema Único de Saúde (SUS).

No Brasil, destaca-se o trabalho de Sergio Arouca e de Anamaria Tambellini, que durante os anos 1970, enquanto professores do Departamento de Medicina Preventiva da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), criaram o Laboratório de Educação médica e Medicina Comunitária (LEMC):

> Incorporando debates teóricos sobre los determinantes sociales de los procesos de salud y enfermedad para superar el paradigma biologicista, así como discusiones sobre las bases estructurales de la organización de los servicios de salud […]. La experiencia del LEMC y del Departamento de Medicina Preventiva fue uno de los pilares del movimiento sanitarista brasileño, el cual, además, sirvió de base para las reformas constitucionales que tras el regreso de la democracia instalaron en Brasil el Sistema Único de Salud. (Galeano, Trotta, Spinelli, 2011: 299)

Muitos desses esforços empreendidos pelo campo resultaram em programas de pós-graduação no Brasil e no México, na expansão de núcleos de pensamento em medicina social na América Latina, além de grupos de assessoria, investigação e trabalho comunitário, como aconteceu no Equador, Colômbia, Argentina e Nicarágua.

A noção de determinação social do processo saúde-doença é resultado do conhecimento produzidos pelos autores filiados ao campo da medicina social latino-americana. Advém do encontro da

teoria social materialista marxista com o postulado da causalidade social do processo saúde-doença, encontro articulado a uma postura política orientada pela promoção de uma profunda transformação da sociedade. A perspectiva da epidemiologia crítica é a concretização desta articulação que foi essencialmente desenvolvida por Jaime Breilh, Asa Cristina Laurell e Naomar Almeida Filho.

De acordo com Nogueira (2010), a determinação social da saúde foi conceito fundamental para a formação da epidemiologia social latino-americana, para a formação do campo da saúde coletiva e para a história do movimento sanitário brasileiros.

Pensar a determinação social da saúde significa apreender um fenômeno social de modo concreto, enquanto uma síntese de múltiplas determinações. Dessa forma,

> os estudos de determinação social da saúde devem envolver a caracterização da saúde e da doença mediante fenômenos que são próprios dos modos de convivência do homem, um ente que trabalha e desfruta da vida compartilhada com os outros, um ente político, na medida em que habita a pólis, como afirmava Aristóteles. Tal determinação pode ser de natureza inteiramente qualitativa, na medida em que procura caracterizar socialmente a saúde e a doença em sua complexidade histórica concreta. O sucesso desse tipo de investigação não depende necessariamente do uso de métodos estatísticos, mas da capacidade analítica de articular adequadamente uma multiplicidade de determinações que têm por base alguma teoria especificamente social da saúde e, portanto, que seja própria do homem. Parte desse esforço analítico em relação aos estudos de determinação social está dirigida justamente a retomar a contribuição do marxismo para entender fenômenos que são peculiares aos modos de trabalho e de vida da sociedade contemporânea. (Nogueira, 2010: 9)

É importante ressaltar que no campo da medicina social latino-americana não existe uma única forma de entender a determinação social da saúde. A definição apresentada acima coloca a noção de forma abrangente, e nela articulam-se duas noções básicas centrais que são consensuais no campo: 1) o processo saúde-doença é tão biológico quanto social; 2) entender as condições de saúde de

uma população requer entender as dinâmicas e processos que estruturam as sociedades humanas (Eslava-Castaneda, 2017: 398).

Em 2008, a Organização Mundial da Saúde (OMS) publicou o relatório da Comissão sobre Determinantes Sociais da Saúde (CDSS), com o intuito de estabelecer uma agenda política de enfrentamento das iniquidades em saúde — a agenda dos Determinantes Sociais da Saúde (DSS). O relatório argumenta que é preciso identificar as iniquidades em saúde e produzir evidências que permitam estabelecer "as causas das causas" para que seja possível gerar ação sobre os seus determinantes.

Com a publicação do relatório final da CDSS, redigido pelo epidemiologista britânico Michael Marmot, o debate internacional no âmbito da saúde global ocupou-se com discussões voltadas para o estabelecimento de diretrizes de ação em políticas de saúde, e para o escopo teórico da noção de DSS.

A partir do campo latino-americano, estabeleceu-se uma disputa ontológica e política, que pode ser traduzida na rivalidade "determinação x determinantes", e que marca uma disputa entre a epidemiologia crítica latino-americana, cujo principal autor é Jaime Breilh, e a epidemiologia social britânica, a qual se filia Michel Marmot.

Em 2010 a ALAMES e o Centro Brasileiro de Estudos da Saúde (CEBES) realizaram um encontro no qual pesquisadores brasileiros e latino-americanos posicionaram-se criticamente ao modelo dos DSS, denunciando o modelo de causalidade adotado pela CDSS e a ausência de uma "teoria da sociedade". Segundo Breilh (2008),

> CDSS adopta una postura neo-causalista. Así, los determinantes sociales son vistos como factores de riesgo con conexiones externas entre sí, dejándose de lado en el análisis la determinación como proceso y modo histórico estructurado y que están ausentes las categorías definitorias del conjunto y su lógica (acumulación, propiedad, relaciones sociales), el énfasis está en lo que se llama gobernanza y políticas. (Breilh, 2008: 35)

O conceito de determinação social da saúde segue sendo reformulado pelos autores do campo. Breilh (2021) e Almeida-Filho (2021) trabalham em sua atualização a partir da proposição de conceitos, tal como a "sobredeterminação", que permitam o

entendimento do "objeto saúde-enfermidade-cuidado" frente aos desafios impostos pelo "hipercapitalismo do sec. XXI", visando a construção de uma ferramenta analítica emancipatória que faça frente ao debate sobre os DSS, predominante no campo da saúde global.

Conexiones

Conceptos: colonialismo interno, derechos humanos, estratificación social de Tipo Colonial, heterogeneidad estructural

Figuras: Juan César García

Bibliografia

Almeida-Filho, Naomar (2004) "Modelos de determinação social das doenças crônicas não-transmissíveis". *Ciênc Saúde Colet*, 9, 865-84.

________________ (2021) "Mais além da determinação social: sobredeterminação, sim!". *Cad Saúde Pública*; 37: e00237521.

Breilh, Jaime (2008) "Una perspectiva emancipadora de la investigación y acción, basada en la determinación social de la salud". Ponencia presentada en el Taller Latinoamericano de DSS. Realizado en México, D.F., 29 septiembre - 3 octubre.

Breilh, Jaime (2021) "La categoría determinación social como herramienta emancipadora". *Cad Saúde Pública*; 37: e00237621.

Eslava-Castañeda, Juan Carlos (2017) "Pensando la determinación social del proceso salud-enfermedad". *Revista de Salud Pública*, *19* (3), 396-403.

Galeano Diego; Trotta, Lucía y Spinelli, Hugo (2011) "Juan César García y el movimiento latinoamericano de medicina social: notas sobre una trayectoria de vida". *Salud Colectiva;* 7(3): 285-315.

Granda, E. (2009) "ALAMES: veinte años. Balance y perspectiva de la medicina social en América Latina". En *La salud y la vida*, Vol. 1. Quito, 169-184.

Laurell, Asa Cristina (1982) "La salud-enfermedad como proceso social". *Cuadernos médico-sociales*, 19, 1-11.

Nogueira, Roberto Passos (2010) "Repensando a determinação social da saúde". *Determinação Social da Saúde e Reforma Sanitária*. Rio de Janeiro: Cebes.

Nunes, Everardo Duarte (2013) "O pensamento social em saúde na América Latina: revisitando Juan César García". *Cadernos de Saúde Pública* [online]. 29 (9), 1752-1762.

WHO (2008) "Commission on Social Determinants of Health. Closing the gap in a generation". *Final Report of the Commission on Social Determinants of Health*. Geneva: WHO, 2008.

Dialéctica de la Negación del Otro

Alejandra RUIZ TARRÉS

El origen de este concepto en el pensamiento social latinoamericano está íntimamente ligado al proceso de maduración y proliferación de la idea de "estratificación social de tipo colonial". Una serie de entrevistas con Fernando Calderón (2022), protagonista de la acuñación de ambas nociones, nos ha permitido conocer de primera fuente su surgimiento y evolución y debatir acerca de su vigencia.

"Dialéctica de la negación del otro" surge hacia 1993-1994 en relación a la propuesta de la "transformación productiva con equidad" (TPE), hecha por Fernando Fajnzylber desde la CEPAL, en el marco de la recientemente iniciada transición a la democracia en Chile. Fernando Calderón, Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone se encuentran en dicho organismo y, entre discusiones socráticas, deciden escribir sobre los aspectos culturales de la TPE. Una de las lecturas que reditúa al proceso reflexivo colectivo que llevan adelante es *El espejo enterrado*, de Carlos Fuentes (1992), ensayo que analiza la conformación histórica de la identidad latinoamericana a partir de la Colonia y destaca sus raíces afro-indo-meso-chino-americanas.

A partir de esta idea de composición identitaria plural, junto a la idea de estratificación social de tipo colonial, y bajo la influencia de las discusiones dadas en CLACSO en torno a la modernidad y posmodernidad en América Latina (Quijano, 1988), surge la noción de dialéctica de la negación del otro, para dar cuenta de la existencia de sociedades *chenkosas*,[1] abigarradas, multiculturales, caracterizadas por una estratificación social de origen/tipo colonial como eje estructurador histórico de largo plazo.

La génesis de la noción es indisociable de la actualización fajnzylberiana de la búsqueda por alcanzar el desarrollo de una manera más igualitaria, democrática, integradora y creativa; por eso, para comprenderla con mayor precisión, es importante recordar los principales elementos de la propuesta de Fajnzylber. Esquemáticamente, la TPE plantea que, para poder generar crecimiento económico, aumentar la productividad y ser más competitivos internacionalmente, los países de América Latina deben

[1] *Chenko*, en quechua, se refiere a lío, confusión, enredo.

generar condiciones de base que hagan viables tales procesos. Una de las condiciones indispensables identificadas por Fajnzylber es la necesidad de generar una transferencia técnico-tecnológica a la población; por tanto, la educación se constituye en un pilar clave para alcanzar un desarrollo económicamente competitivo a nivel internacional, que también se asocia al fortalecimiento de la equidad social y la democracia (Fajnzylber, 1992). La tesis es que, mientras más personas accedan a niveles más altos de capacitación y conocimiento técnico-tecnológico, mayores serían las posibilidades de escalar hacia formas de producción cada vez más complejas, lo que a su vez redundaría en una mayor competitividad en los mercados internacionales. Asimismo, la transmisión y distribución social del conocimiento aportaría a una mayor equidad e integración, pero tendría como requisito para su realización la existencia de un sistema político democrático orientado a reducir las desigualdades sociales.

Bajo la provocación de esta propuesta, Ernesto Ottone, Fernando Calderón y Martín Hopenhayn (1994), se proponen aportar al modelo TPE desde una perspectiva cultural, focalizando la atención en el estudio de las relaciones entre ciudadanía, desarrollo económico y modernidad.

Considerando que para su realización es indispensable un escenario democrático, los autores juzgan relevante la consolidación de una ciudadanía moderna en América Latina. Cuando nos referimos a la ciudadanía moderna hacemos referencia a la existencia de actores sociales con posibilidades de autodeterminación, capacidad de representación de intereses y demandas, y en pleno ejercicios de sus derechos individuales y colectivos jurídicamente reconocidos. Sin ello, resulta vano hablar de construcción de consenso, de sociedad integrada o de sistemas democráticos estables (Calderón, Hopenhayn y Ottone, 1996: 10).

El asunto que identifican es que, en el proceso de fortalecer las posibilidades de autodeterminación individual y colectiva, se generan importantes tensiones entre la búsqueda por afirmar identidades propias y el propósito universalista de alcanzar el desarrollo, más en un contexto de creciente globalización. Es por ello que plantean el desafío de "conciliar las particularidades histórico-culturales con la vocación universalista del desarrollo y la modernidad" (Ottone, Calderón y Hopenhayn, 1994: 192) El horizonte no es otro que la consolidación de una ciudadanía moderna que se reconoce plural en términos culturales.

Afirman los autores que los rasgos culturales latinoamericanos que la TPE no puede olvidar para su realización son: el tejido intercultural de las sociedades de la región y la dialéctica de la negación del otro.

Respecto a esta última, lo primero es admitir y evidenciar la dialéctica de exclusión presente extensamente en América Latina, a partir de los procesos de diferenciación étnica y social vigentes desde la colonia. Al ser un rasgo de tan larga data, tiene numerosos matices y no se ejerce del mismo modo en el período colonial que bajo el modelo neoliberal, así como tampoco adquiere el mismo sentido según la posición social desde donde se observe. Los autores destacan que, desde el punto de vista del hombre blanco, colonizador, evangelizador, se desvaloriza al otro, se le reprime y silencia, se le sitúa en un lugar jerárquico social y moralmente inferior; no obstante, sostienen a la vez que los grupos dominantes han sido en general respetuosos de las prácticas de producción y reproducción social de las culturas oprimidas, aun cuando se resisten a reconocer el aporte que tales culturas hacen a la construcción de la sociedad nacional. Desde el punto de vista de quienes habitan la negación y exclusión, es decir, las mujeres, pueblos indígenas y afrodescendientes, las personas marginales urbanas, el campesinado, etc., la negación se vive desde dos caras. Por un lado, como autonegación, donde el sujeto, "despojado del asidero que podía dispensarle su propia identidad cultural, y del horizonte de sentido que dicha identidad le confería a su vida, navega por una orfandad interminable en medio de un mundo en que no logra reconocerse" (Ottone, Calderón y Hopenhayn, 1994: 198). Por otro lado, como marginación de los centros de poder donde se toman las decisiones públicas y se distribuyen los recursos. A la negación de la identidad se le agrega la negación por exclusión social, política y económica. A pesar de ello, los "otros negados" persisten en la reproducción de sus diferencias a través de sus expresiones culturales, de la prolongación de sus vínculos comunitarios, de la pervivencia de sus modos productivos y formas autonómicas de organización política, del habla de sus lenguas. Todos estos elementos terminan constituyendo la resistencia de lo propio, lo auténtico y que, al mismo tiempo que los niega, les da un lugar en el mundo.

La trama formada por la articulación de las dialécticas de exclusión y negación del otro genera importantes desafíos para la construcción de sistemas democráticos y ciudadanías modernas. Pues, además, en estas lógicas de exclusión y negación de la diferencia se desenvuelven dos formas confrontadas que expropian a

la modernidad de su posibilidad de realizarse de manera auténtica en los países latinoamericanos. Una es la perspectiva de las elites, que abrevan en el imaginario moderno occidental, tratando de emular su consumo intelectual y material y negando la composición abigarrada de las sociedades que habitan; la otra es la oposición a la idea de modernidad entendida como negación de las raíces e identidades propias, que se afirma en posturas esencialistas resistentes a las transformaciones impulsadas por la apertura global. Ambos enfoques aportan a la complejidad crítica de buscar un camino propio para alcanzar el desarrollo en América Latina, a partir de la integración social y el desenvolvimiento de una ciudadanía moderna.

Es a partir del reconocimiento del tejido intercultural que es propio de las sociedades latinoamericanas desde donde se puede abordar el tema de la modernidad y el desarrollo, conceptos universales con importantes componentes de homogeneización, frente a los cuales entran en disputa las composiciones abigarradas de los países de la región:

> Para que la vasta gama de actores socioculturales que existe en la región incida significativamente en la construcción de un consenso para el desarrollo, es necesario superar la "mentalidad rentística" en la generación de un *ethos* empresarial moderno y en la conformación de una ética solidaria, y buscar mecanismos de agregación y politización de las demandas de las mayorías. (Ottone, Calderón y Hopenhayn, 1994: 203)

A partir de este texto, y pese a la reticencia de los economistas de la época, fue puesta en valor la perspectiva cultural para pensar el desarrollo en América Latina. Considerando las derivaciones del artículo germinal, cabe mencionar el libro de 1996, ya citado —*Esa esquiva modernidad: desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*—, publicado por la editorial Nueva Sociedad con apoyo de UNESCO, donde los autores pudieron profundizar en varios de los aspectos enunciados.

Asimismo, como suele suceder con ideas que facilitan la comprensión de las realidades sociales en distintos momentos históricos sin perder su vigencia analítica, la dialéctica de la negación del otro fue adquiriendo con el tiempo complejidades y profundidades que acompañaron la trayectoria intelectual de quienes la crearon, y en ese andar se fue transformando y engarzando con

nuevas reflexiones de distintos "presentes particulares". Así, la dialéctica de la negación se encadena con importantes debates ulteriores en torno al problema de la otredad y el reconocimiento del tejido intercultural de la región.

Es importante la asimilación en este sentido de la idea de sujeto de Alain Touraine; también lo es recordar que, a partir de aquellas conversaciones, se concretan varias publicaciones que deliberan sobre la posibilidad de ser moderno desde una identidad *chenkosa* —indígena, afrodescendiente—, en definitiva, desde la otredad. También se va a enlazar, más adelante, con los debates sobre el desarrollo humano, bajo la influencia de Amartya Sen, donde aparece esta idea asociada a la dificultad para pensar en una cultura de la igualdad que ofrezca condiciones para alcanzar el desarrollo, así como también para la creación de democracias deliberativas (Calderón, 2008).

La dialéctica de la negación del otro ha sido un concepto prolífico que ha colaborado a una comprensión más compleja y situada de las sociedades latinoamericanas. A su vez nos interpela con fuerza, pues mientras no seamos capaces de superar las dialécticas de exclusión y negación de las múltiples diferencias culturales que componen el tejido latinoamericano, será muy difícil seguir avanzando en procesos de democratización social.

Conexiones

Conceptos: blanquitud, colonialismo interno, control cultural, estratificación social de tipo colonial, heterogeneidad estructural, sociedad abigarrada/abigarramiento, sociedad dual/dualismo

Figuras: J. Fernando Calderón G., Aníbal Quijano, René Zavaleta

Bibliografía

Calderón G., Fernando; Hopenhayn, Martín y Ottone, Ernesto (1996) *Esa esquiva modernidad: desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*. Caracas: Nueva Sociedad.

Calderón G., Fernando (2008) *Cultura de igualdad, deliberación y desarrollo humano: un balance a mitad de década. Cuaderno VIII*. Valparaíso: Foro de Altos Estudios Sociales.

___________________ (2022) Conversaciones personales con la autora.

Fajnzylber, Fernando (1990) *Industrialización en América Latina: de la "caja negra" al "casillero vacío"*. Santiago: Cuadernos de la CEPAL.

Fuentes, Carlos (1992) *El espejo enterrado*. México: FCE.

Ottone, Ernesto; Calderón, Fernando y Hopenhayn, Martín (1994) "Una perspectiva cultural de las propuestas de la CEPAL". *Revista de la CEPAL*, 52, 191-205.

Quijano, Aníbal (1988) "Modernidad, identidad y utopía en América Latina". En Calderón Fernando (comp.) *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO, 29-47.

Economía Social y Solidaria / Economía Popular

Rodolfo PASTORE — Bárbara ALTSCHULER

La "economía social y solidaria (ESS)" constituye un campo socioeconómico en plena construcción y expansión en las últimas décadas. Se orienta a la generación de trabajo, ingresos y a la satisfacción de necesidades sociales desde formas organizativas autogestivas, asociativas y democráticas. Surge en gran medida como respuesta social de trabajadores y comunidades ante la acuciante crisis social, económica y ambiental a escala global, tanto en nuestro continente como en distintos países del mundo (Pastore, 2006).

En tal sentido, se han puesto de manifiesto de manera creciente, desde fines del siglo XX, las graves problemáticas estructurales que afectan sustantiva y desigualmente a distintas regiones del mundo y, en particular, a América Latina y el Caribe. Entre las más significativas pueden mencionarse el aumento de la pobreza, la precarización laboral y el desempleo, el endeudamiento de la población y de algunos estados de la región, la degradación socio-ambiental y del hábitat, la desvalorización del trabajo y crecientes dificultades de acceso a actividades fundamentales para la sostenibilidad de la vida (salud, alimentación, cuidados, tratamiento y reciclado de residuos). El origen dichas problemáticas está directamente asociado con estructuras asimétricas de poder impulsadas por poderes internacionales y locales que, en ciertos casos, llevan a la ocupación territorial violenta o al desplazamiento poblacional forzado (Pastore, 2021).

De allí que, como respuesta social, intersubjetiva y colectiva a dichas problemáticas, desde hace varios lustros se vienen multiplicando iniciativas. La expansión de estas experiencias, de por sí diversas, se ha dado tanto por la renovación de las entidades más institucionalizadas e históricas del cooperativismo, el mutualismo y las asociaciones del tercer sector, mayormente asociadas a la llamada "economía social" (que surge desde el siglo XIX en Europa y luego se propaga a nivel mundial), como por la emergencia de otras iniciativas y formas organizativas socioeconómicas (en gran medida poco reconocidas jurídicamente) vinculadas a las economías comunitarias y solidarias, los movimientos de trabajadores desocupados o la economía popular organizada.

Estas múltiples iniciativas y trayectorias emergentes se constituyen, entre otras, por redes, asociaciones u organizaciones de emprendimientos y trabajadores de la economía popular y la agricultura familiar o campesina, incluyendo: el movimiento de la agroecología; las diversas formas de empresas sociales de inserción socio-laboral o de provisión de bienes sociales; las empresas recuperadas por sus trabajadores y otras formas de trabajo autogestionado; los mercados sociales, redes de comercio justo, circuitos socioeconómicos o ferias agrícolas y/o de economía solidaria; las experiencias de monedas sociales y otras formas de finanzas alternativas, incluyendo los programas de microcrédito, los fondos rotatorios o las finanzas éticas; las iniciativas asociativas o comunitarias en temáticas como hábitat, cuidado ambiental, recolección, reciclado y reutilización de residuos.

En su sentido restringido, en tanto espacio económico claramente diferenciado de la típica empresa lucrativa, la ESS está conformada por iniciativas socioeconómicas personales, asociativas o colectivas (emprendimientos, empresas, entidades, organizaciones, consorcios, redes, etc.) que realizan regularmente actividades económicas de producción, comercialización, financiamiento o consumo, y tienen por finalidad la sostenibilidad o mejora de las condiciones de vida, sea de los mismos integrantes de dichas experiencias, de colectivos sociales específicos, de comunidades locales o del entorno vital. A su vez, con mayor o menor grado de desarrollo, sus formas organizativas de carácter asociativo o colectivo se sustentan, de manera explícita o implícita, en principios orientados por dinámicas participativas, democráticas y de autonomía decisional, que dan primacía a las personas, el desarrollo de sus capacidades y los vínculos, con fuerte arraigo territorial y compromiso con el entorno social y ambiental.

De la mano de la expansión de estas trayectorias empíricas, se observa también un desarrollo en otras dos dimensiones que conforman este campo socioeconómico: la simbólica y la política. En el plano simbólico, la heterogeneidad de experiencias innovadoras ha dado lugar a un importante debate sobre la caracterización, denominación y entendimiento de las mismas, que se expresan a través de diferentes formas de designar y entender un proceso múltiple y complejo. En tal sentido, la polifonía semántica da cuenta de la riqueza y diversidad de realidades empíricas y procesos sociales implicados, así como de su interpelación desde diversas trayectorias conceptuales e históricas regionales, expresándose en una pluralidad de terminologías tales como economía social, solidaria,

"comunitaria", "popular", entre otras, o más recientemente, "economías transformadoras".

En esta dimensión simbólica no sólo es destacable el significativo debate y construcción conceptual sobre el fenómeno, sino también los debates y tensiones que las éstos plantean a tópicos centrales de las ciencias sociales como son los modos de concebir lo económico, la organización social del trabajo, la producción y el consumo, los debates sobre el desarrollo y las alternativas al mismo, los usos y disputas sobre el territorio, la organización de los movimientos sociales y los actores colectivos y el núcleo producción-reproducción, entre otros. Se denota también el mayor peso que empieza a ocupar la ESS en la agenda académica de nuestra región, en lo referido a docencia, investigación, extensión y vinculación universitaria, aun cuando sigue siendo ciertamente marginal en comparación con el peso del *mainstream* académico convencional (Altschuler y Pastore, 2015).

En cuanto a la dimensión política, en tanto campo socioeconómico en gestación, la ESS se encuentra atravesada por diversas fuerzas y relaciones de poder internas y externas a su constitución, que dan lugar a ciertos procesos de convergencia coexistentes con procesos de fragmentación socio-organizativa y diversos clivajes político-ideológicos, así como una limitada visibilidad y valoración social de su presencia. De allí que, en ciertos casos, las diferentes denominaciones tienen por detrás discrepancias ideológicas que ponen en debate las potencialidades emancipadoras de estas economías. En el caso de América Latina tienden a predominar planteos críticos, sistémicos y transformadores, impulsados desde sus orígenes por organizaciones y movimientos sociales y colectivos vinculados a dichas economías, a la par que dichos planteos han sido acompañados desde los ámbitos de pensamiento crítico y contra-hegemónico de la región. Asimismo, con sus límites y dificultades, en esta dimensión político-organizativa se vienen generando procesos de agrupamientos colectivos de mayor importancia que se expresan en movimientos sociales o territoriales, redes organizativas, federaciones, confederaciones y otras formas de confluencia a mayor escala de los actores de este campo.

Vinculado a estos procesos, se destaca también en los últimos años el mayor lugar que ocupa la ESS en la agenda de políticas públicas, legislación o normativas de los estados nacionales, federales o locales, sin desconocer los profundos límites y carencias existentes en dichos marcos político-normativos para potenciar en mayor medida un desarrollo transformador de estas economías. De

igual modo, la ESS cada vez está más presente en algunas proposiciones de instituciones internacionales como las Naciones Unidas (ONU), la Organización Internacional del Trabajo (OIT) o la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), entre otras, más allá de la amplia distancia existente entre dichas proposiciones y las acciones efectivas e integrales al respecto desplegadas.

Un aporte específico de América Latina, es que el campo de la ESS se vincula de manera estrecha con la llamada "economía popular (EP)", constituida por una amplia multiplicidad de estrategias de subsistencia de los sectores populares y de trabajadores excluidos del mercado de trabajo formal. Ello constituye un rasgo estructural de las sociedades latinoamericanas al menos desde los años setenta (Coraggio, 1992; Quijano, 1998 a y b; Razeto, 1986), alcanzando en la actualidad proporciones mayoritarias de la población económicamente activa y de la vida económica y social de los países de nuestra región. En dicho contexto, las crecientes y variadas experiencias de "economía popular urbana" forman parte de un conjunto más vasto que incluye a distintas trayectorias históricas de las economías comunitarias, así como a experiencias vinculadas en el mundo rural a la pequeña agricultura familiar y a las economías campesinas. Dichas diversidades empíricas dieron lugar a amplios debates y conceptualizaciones relacionadas con el lugar de la "unidad doméstica" y la "economía del trabajo" (Coraggio, 2007), con la existencia o no de "modos de producción" específicos (Singer, 2007), o con las similitudes y diferencias con las lógicas económicas comunitarias o de solidaridad, así como con factores productivos específicos como el "factor c" de cooperación o comunidad (Razeto, 1986 y 1993).

De allí que, en la dimensión simbólica conceptual, y en contraposición a las nociones de economía "informal", "cuentapropista" o "en negro", ya desde principios de la década de 1980 diversos autores de la región como Aníbal Quijano, Luis Razeto y José Luis Coraggio comenzaron a reconocer un fenómeno más amplio y complejo al denominar a este tipo de emprendimientos como "economía popular", incluyendo no sólo las iniciativas individuales y familiares, sino también otras experiencias socioeconómicas populares de carácter comunitario, colectivo o asociativo. En todo caso, lo que se quiere remarcar es que la designación "economía popular" se propone quitar la carga negativa de las otras denominaciones. Se trata de reconocer la especificidad de funcionamiento de dicha economía (que, al estar orientada a la reproducción social de la vida, imbrica la economía doméstica con la

unidad económica "productiva"), así como visibilizar y valorizar el origen social e histórico de los sujetos que la impulsan, rescatando su capacidad de iniciativa, creatividad y movilización, en particular ante situaciones de exclusión, precarización y vulneración de derechos propias del capitalismo periférico y, más recientemente, de las tendencias estructurales de la globalización excluyente y sus consecuencias, tanto por acción como por omisión del estado.

En lo que refiere a la dimensión política y organizativa de la ESS, conviene remarcar también dos cuestiones de importancia en el contexto regional en su vinculación con la EP. Por un lado, en algunos países de la región un conjunto de estas experiencias económicas se vincula de forma estrecha a movimientos sociales, organizaciones territoriales o entidades comunitarias de diversa índole. Por otro lado, dichas experiencias están siendo crecientemente incorporadas en programas y políticas públicas de inclusión social con trabajo y generación de ingresos en diferentes países de América del Sur.

En definitiva, las experiencias de la ESS y la EP de base territorial, colectiva o comunitaria son fuente relevante de debates simbólicos y conceptuales sobre lo económico, el trabajo y las dinámicas y estructuras sociales de desigualdad en el contexto del capitalismo contemporáneo. En algunos contextos de la región se habla incluso de "economía popular solidaria", como proyección y orientación hacia un sentido estratégico de mayor organización colectiva, gestión participativa y valores solidarios de la EP.

Asimismo, además de resaltar la multiplicidad e integralidad de ámbitos de pensamiento y acción en que se inscribe el campo de la ESS en la actualidad, resulta importante dar cuenta del diálogo creciente que existe entre ésta y la EP, así como con otras trayectorias relativamente próximas con las cuales se realizan intercambios, fertilizaciones cruzadas y enriquecimientos mutuos. Entre otras, la "economía del desarrollo" en sus vertientes críticas y heterodoxas, el pensamiento decolonial y las economías alternativas, la economía feminista y ciertas corrientes de la economía ecológica y circular. A tal punto que, como se adelantó, se viene gestando un movimiento social de confluencia de varias de estas "economías otras" bajo el paraguas de las llamadas "economías transformadoras".

Conexiones

Conceptos: autonomía/autonomismo, comunalidad, heterogeneidad estructural, marginalidad, superexplotación de la fuerza de trabajo, territorio

Figuras: José Luis Coraggio, Rodolfo Pastore, Aníbal Quijano, Luis Razeto

Bibliografía

Altschuler, Bárbara y Pastore, Rodolfo (2015) "Economía Social y Solidaria en clave de desarrollo socio-territorial en Argentina. Conceptos, políticas públicas y experiencias desde la Universidad". *Eutopía. Revista de desarrollo económico territorial*, 7, 109-28. Recuperado de: https://doi.org/10.17141/eutopia.7.2015.1689 .

Coraggio, José Luis (2007) "Una perspectiva alternativa para la economía social: de la economía popular a la economía del trabajo". En Coraggio, José Luis (comp.) *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*. Buenos Aires: UNGS/Altamira, 165-194.

Coraggio, José Luis (1992) "Del sector informal a la economía popular: un paso estratégico para el planteamiento de alternativas populares de desarrollo social". *Instituto Frónesis*, 1, Quito, Ecuador. Publicado también en *Nueva Sociedad*, 131, Caracas, 1994.

Pastore, Rodolfo (2006) *Diversidad de trayectorias, aproximación conceptual y pluralidad de proyectos de la Economía Social.* En Documentos del Centro de Estudios de Sociología del Trabajo, 54. Buenos Aires: FCE-UBA.

_______________ (2021) "Pandemia, crisis estructural y después ¿qué? Debates sobre desarrollo socioeconómico, territorio y economías alternativas". *Cooperativismo & Desarrollo*, 29 (119), 1-31. Recuperado de: https://doi.org/10.16925/2382-4220.2021.01.10

Quijano, Aníbal (1998a) "¿Del 'polo marginal' a la 'economía alternativa'?". En *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul, 109-114.

________________ (1998b) "'Marginalidad' e 'Informalidad' en debate". En *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul, 63-108.

Razeto, Luis (1986) *Economía popular de solidaridad. Identidad y proyecto en una visión integradora*. Santiago: Área Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Chile, Programa de Economía del Trabajo (PET). Recuperado de: http://www.luisrazeto.net/content/economia-popular-de-solidaridad-identidad-y-proyecto-en-una-visión-integradora

Razeto, Luis (1993) *De la economía popular a la economía de solidaridad en un proyecto de desarrollo alternativo*. México: Colección Diálogo y Crítica Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. Recuperado de: http://www.luisrazeto.net/content/de-la-economìa-popular-la-economìa-de-solidaridad-en-un-proyecto-de-desarrollo-alternativo

Singer, Paul (2007) "Economía solidaria. Un modo de producción y distribución". En Coraggio, José Luis (org.) *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*. Buenos Aires: UNGS/Altamira, 59-78

Estratificación Social de Tipo Colonial

J. Fernando CALDERÓN G. — Fernando LEÓN ROMERO

"Estratificación social de tipo colonial" es un concepto directamente asociado a las estructuras sociales del continente conformadas por las relaciones sociales, la división social del trabajo y las construcciones étnico-culturales originadas a partir del desarrollo del capitalismo colonial. La estratificación social se asienta sobre las distintas formas de dominación de origen colonial que dieron origen a las oligarquías regionales. El ordenamiento social de las sociedades latinoamericanas se da a partir de relaciones históricas interétnicas, en las cuales los indígenas —y, también, los afrodescendientes— ocupan un estrato inferior definido por su condición colonizada, mientras las escalas superiores son ocupadas por grupos étnicos de origen europeo-colonial. Se trata de una estratificación profundamente marcada por la discriminación y descalificación raciales, cuya construcción histórica permitió la institucionalización de esta forma de deslegitimación social a través de los siglos.

El concepto surge a partir de un proyecto de la FLACSO, con el apoyo de la UNESCO, el cual fue co-impulsado, entre 1972 y 1975, por el sociólogo boliviano Fernando Calderón. La estratificación social de tipo colonial se construye a la par entre Calderón y el antropólogo brasileño Wilson Cantoni, exiliado en el Chile de Allende, quien comienza a utilizarlo en sus investigaciones sobre los mapuches. El proyecto culmina con la publicación del libro organizado por el sociólogo británico John Rex: *Raza y clase en la sociedad postcolonial: un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*, publicado en 1978. La introducción de la obra, a cargo del mencionado Rex, ofrece un análisis comparativo de la composición de las distintas sociedades en el continente.

Calderón y Cantoni utilizan el concepto para dar cuenta del tipo de estratificación social construida desde la Colonia tanto en Chile como en Bolivia. Cantoni hace referencia a un "sistema de discriminación ejercido en la práctica social que es justificado [...] por el sistema normativo que forma parte del sistema general de estratificación de clase." (Cantoni, 1978: 298) La descripción de Cantoni se centra en la relación del pueblo mapuche con la sociedad

chilena a partir de las desigualdades generadas por dicha estratificación. Calderón, por su parte, muestra cómo, a partir de la estratificación social de tipo colonial, los "indígenas se encuentran sometidos a una situación de doble subyugación: tanto por su situación de clase, como por su situación de grupo étnico" (Calderón, 1978: 185). Al mismo tiempo, alude a cómo la creciente descomposición de la cultura dominada y su integración desigual a la cultura dominante generan lo que llama una relación de "degradación-resistencia cultural" principalmente en la expansión del sistema productivo. Se trata de una acotación que precisa y completa el concepto. La particularidad del uso del concepto por parte de Calderón es su acento en la doble dominación: étnica y de clase.

La elaboración del concepto por parte de Calderón proviene de estudios sociológicos llevados adelante en poblaciones del altiplano boliviano y se ve catalizado a partir de preguntas como las siguientes: ¿cómo se ordenan nuestras sociedades poscoloniales?, ¿qué cambios hubo con respecto al periodo colonial? Dichas preguntas surgen a partir de la articulación de la histórica relación colonial presente en la minería —una de las actividades productivas más importantes en el país sudamericano— y sus diferencias con el sistema hacendario, todo ello marcado por el sistema colonial del *huasipungo*, en el cual el campesino debía trabajar una parcela de tierra entregada por el patrón. Las discusiones con Cantoni enriquecieron la propuesta, como también lo hicieron los debates con los autores mexicanos que participaron en los seminarios que precedieron a la publicación de *Raza y clase*…, ámbito en el cual se conformó un entramado conceptual más denso. Durante el proceso de construcción del concepto, Calderón comprobó que las características de la dominación en el altiplano boliviano eran muy similares a las condiciones existentes en México, por lo que la articulación entre el concepto de clase de raíz marxista y el de etnia se fue dando de manera natural. Asimismo, se plantearon matices con respecto a otras sociedades latinoamericanas. El intercambio con colegas caribeños, como Stuart Hall, fue importante. En el caso de esas sociedades, la migración africana y la economía de plantación fueron los pilares de sus relaciones económicas y sociales. Sin embargo, se trata también, y más allá de los rasgos particulares, de formas de estratificación social articuladas a partir de las construcciones coloniales.

Por otra parte, la construcción del concepto no se puede desligar de la historia personal que la acompaña, y en el mismo sentido, de la historia regional contemporánea. La elaboración del

estudio que sirvió de base al texto en el cual Calderón incluyó el concepto de estratificación social de tipo colonial se vio interrumpido por el golpe de Estado en Chile de 1973. En condiciones difíciles, y luego de su salida a Bolivia y tras un paso por Argentina, Calderón pudo trasladarse a México para continuar trabajando en el proyecto, gracias a una invitación a los seminarios organizados por la UNESCO en la UNAM en 1974. Quizás fue esa invitación la que salvó la vida de Calderón, permitiéndole salir de la Argentina poco antes de que el terror llegara, otra vez, a su casa. Al recordar el proceso de construcción del concepto, no puede omitirse la referencia a ese momento histórico y biográfico.

Posteriormente a la publicación de *Raza y clase…* el concepto de estratificación social de tipo colonial continuó viajando y construyéndose en distintos trabajos. A partir de investigaciones empíricas, el concepto está presente en trabajos como *Mujer, clase y discriminación social*, publicado por UNICEF en 1987, aunque basado en investigaciones realizadas en Bolivia entre 1975 y 1976. En ese trabajo, Calderón compila una investigación realizada en las comunidades bolivianas de Ancoraimes, Punata y Tapacarí. Construye el *role set*, o las funciones diferenciadas de un estatus, de la mujer campesina boliviana en distintas comunidades. Las estructuras de estas funciones y el estatus que la mujer tenía en este tipo de realidades sociales más complejas guardan relación directa con la estratificación de tipo colonial.

Posteriormente, en 1986, Calderón, junto al antropólogo boliviano Jorge Dandler, incorporan el concepto en su trabajo *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Allí, uno de los principales aportes surgidos a partir de la evolución del concepto de estratificación social es la consideración de que el campesinado indígena de origen colonial es también una clase política. Esta innovadora consideración discute con la acción de la clase obrera dentro del hegemonismo gramsciano; sin embargo, es una fórmula que guarda relación directa con la estratificación social de tipo colonial, en este caso en tres comunidades bolivianas de diversas características.

Al mismo tiempo, en el libro publicado en 1984, *Urbanización y etnicidad: el caso de La Paz*, Calderón traslada esta cuestión a las ciudades para ampliar el estudio de la estratificación en las urbes bolivianas a partir de la modernización de la etnicidad y el renacimiento del indigenismo en el plano urbano. Inicialmente su estudio del ordenamiento económico a partir de la minería y la hacienda hace que la categoría estudiada incluya la diversidad de producción económica colonial en el país; sin embargo, a partir de

ahora, esta diversificación incorpora a esos mismos actores en sus interacciones urbana, ámbito al que trasladan no solo su ordenamiento estratificado, sino también las formas de resistencia que lo acompañan.

Estos trabajos posteriores se realizan a partir de la investigación empírica del fenómeno de la estratificación social. El análisis de sus características se expande desde algunas comunidades del Altiplano boliviano hacia los valles cochabambinos y hasta las tierras amazónicas y santacruceñas. A su vez, el concepto evoluciona hasta el análisis de otras realidades, en donde se complejiza y reconstruye. Su uso en el estudio de la estratificación aymara y quechua, así como mapuche a través del trabajo de Cantoni, se adapta también a la realidad de la sociedad mexicana y también caribeña. De esta manera reúne elementos que permiten abordar las relaciones interétnicas en múltiples realidades regionales.

La importancia de la estratificación social de tipo colonial justamente yace ahí, en la posibilidad que ofrece de articular el entendimiento de las particularidades con una complejidad más universal. La construcción colectiva del concepto a partir de múltiples realidades —a la vez con elementos esenciales— ha permitido un mejor estudio de las dinámicas subyacentes a nuestras sociedades latinoamericanas y del influjo de siglos de dominación en su ordenamiento y legitimación, sin dejar de tener presente, a la vez, que desde ahí mismo surgen las resistencias.

Las dinámicas propias de su origen y uso permitieron que este concepto continuara un proceso de transformación y articulación con otros estudios. De esta manera, la evolución del concepto se complejiza en su constante viaje a través de distintos trabajos y en distintos lugares del globo. Además de los trabajos mencionados, el concepto se articula con otros más a lo largo de las décadas siguientes. Entre ellos podemos mencionar los desafíos de pensar la estratificación social articulada con la idea de la otredad y de la interculturalidad, todo ello bajo el desafío de la modernidad. En esas nuevas discusiones y construcciones, el concepto de estratificación social de tipo colonial desempeña un papel. Un ejemplo se observa en el libro sobre el pensamiento de Alain Touraine, coordinado por François Dubet y Michel Wieviorka (1995), *Penser le sujet*, en donde el concepto de estratificación social se articula como con el de otredad en el trabajo que Calderón desarrolla ahí. Posteriormente, en el libro *Culture and Public Action*, compilado por Viajayendra Rao y Michael Walton (2005) —publicación que, por el número y diversidad de participantes, guarda similitudes con *Raza y*

clase…—, el concepto de estratificación social se traslada a la India: Calderón discute, particularmente con Amartya Sen, la estratificación social de tipo colonial en sus distintos periodos y la heterogeneidad de los mismos, además de hacer referencia a la cultura deliberativa como utopía.

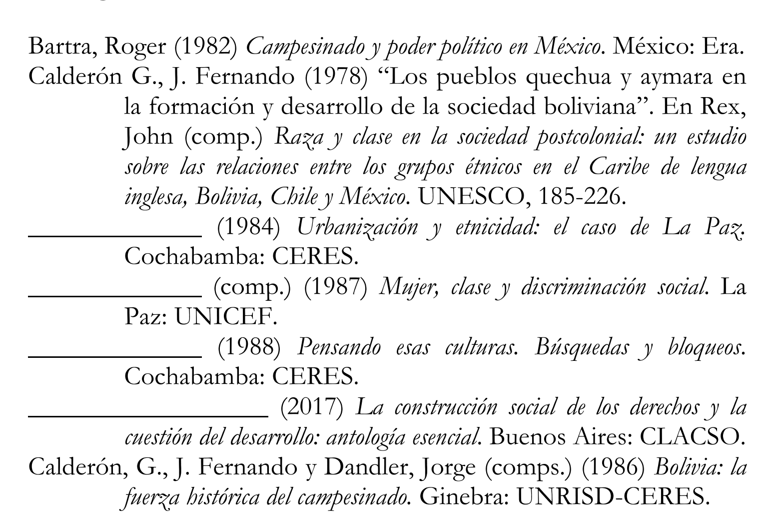
Finalmente, cabe resaltar que el concepto de estratificación social de tipo colonial también se desarrolla en un concepto íntimamente relacionado y hasta cierto punto producto de aquél: "dialéctica de la negación del otro". Este concepto surge a partir de la articulación entre la estratificación de tipo colonial y el multiculturalismo de nuestras sociedades en el contexto de la modernidad.

Conexiones

Conceptos: campesindios, colonialismo interno, dialéctica de la negación del otro, heterogeneidad estructural, identidad étnica, sociedad abigarrada/abigarramiento, sociedad dual/dualismo

Figuras: Roger Bartra, J. Fernando Calderón G., Wilson Cantoni, Jorge Dandler, Stuart Hall, Arturo Warman

Bibliografía



Bartra, Roger (1982) *Campesinado y poder político en México*. México: Era.

Calderón G., J. Fernando (1978) "Los pueblos quechua y aymara en la formación y desarrollo de la sociedad boliviana". En Rex, John (comp.) *Raza y clase en la sociedad postcolonial: un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*. UNESCO, 185-226.

______________ (1984) *Urbanización y etnicidad: el caso de La Paz*. Cochabamba: CERES.

______________ (comp.) (1987) *Mujer, clase y discriminación social*. La Paz: UNICEF.

______________ (1988) *Pensando esas culturas. Búsquedas y bloqueos*. Cochabamba: CERES.

___________________ (2017) *La construcción social de los derechos y la cuestión del desarrollo: antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO.

Calderón, G., J. Fernando y Dandler, Jorge (comps.) (1986) *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Ginebra: UNRISD-CERES.

Calderón, G., J. Fernando; Hopenhayn, Martín y Ottone, Ernesto (1996) *Esa esquiva modernidad: desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*. Caracas: Nueva Sociedad.

Cantoni, Wilson (1978) "Relaciones del mapuche con la sociedad nacional chilena". En Rex, John (comp.) *Raza y clase en la sociedad postcolonial: un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*. UNESCO, 227-332.

Dubet, François y Wieviorka, Michel (1995) *Touraine. Penser le sujet*. Paris: Fayad.

Rao, Viajayendra y Walton, Michael (eds.) (2005) *Culture and Public Action*. Stanford University Press.

Rex, John (comp.) (1978) *Raza y clase en la sociedad postcolonial: un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*. UNESCO. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000024761

Etnodesarrollo

Elio MASFERRER KAN

El concepto de "etnodesarrollo" tiene una historia compleja. En la Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina convocada por la UNESCO y realizada en San José, Costa Rica, en diciembre de 1981, se definió al etnodesarrollo como

> […] la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que considere, e implican una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es una unidad político-administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión. (UNESCO, 1981)

La emergencia de esta noción tiene que ver con la configuración histórica de los estados-nación y sus políticas hacia las minorías étnicas. Durante los últimos siglos han surgido y desaparecido muchos estados, pero las etnias permanecen porque son expresión de un conjunto de lealtades primordiales. Después de su fundación, el desafío de los estados es precisamente la construcción de nuevas lealtades. No obstante, hay que considerar que el estado es fundado por un grupo étnico o clase social que ejerce su hegemonía sobre otras clases o grupos étnicos nacionales. Para sostener esta relación de poder, los estados han aplicado distintas estrategias en términos históricos; sólo mencionaré las más recientes.

El Imperio británico ensayó las estrategias de *indirect rule* o gobierno indirecto consistente en dejar a las autoridades nativas la capacidad de resolver internamente conflictos domésticos, de acuerdo a sus reglas, reservándose el cobro de tributos, los conflictos

armados y las relaciones nacionales e internacionales. Una prolongación de este sistema es el concepto de "desarrollo separado" que sirvió para establecer el apartheid sudafricano y se expresa en la configuración de reservas o territorios étnicos e incluso convenios entre el estado nacional y los grupos étnicos, aunque es importante aclarar que estos "pactos" eran firmados en condiciones asimétricas como resultado de derrotas militares. Un ejemplo típico serían las reservas en Estados Unidos.

El Imperio español planteó otra estrategia: incorporar las diferentes etnias y/o grupos "raciales" a un sistema de estamentos estratificados de castas/clases (Pitt-Rivers, 1976: 561) a las que se asignaban distintos derechos y obligaciones. En las posiciones más altas se colocó a los peninsulares y criollos, quienes a su vez se estratificaban por criterios de nobleza, nacimiento y abolengo. En los criterios de abolengo incidían cuestiones de parentesco, en muchos casos por vínculos con funcionarios coloniales o con empresarios exitosos.

La invasión europea al continente americano implicó el desarrollo del concepto de "indio" (Bonfil, 1971: 106), denominación genérica de carácter colonial que involucraba a toda la población, sin matizar su origen étnico ni posición social. La baja demográfica del siglo XVI que llevó a la muerte del 85% de la población indígena en Mesoamérica y los Andes (Borah, 1975: 25) generó un "vacío poblacional" que posibilitó a los europeos apoderarse de las mejores tierras. Los requerimientos de mano de obra llevaron a la trata de africanos esclavizados. La población indígena fue despojada y confinada en territorios que no eran del interés de los europeos, lo que generó "regiones de refugio" (Aguirre Beltrán, 1973: 27), donde se configuraron relaciones de dominación indígenas-mestizos, con características similares a relaciones sociales de servidumbre feudal (peones acasillados, pongos, huasipungos).

Con la independencia, los estados latinoamericanos se configuraron como organizaciones jurídico-políticas dominadas por elites que estaban interesadas en ser reconocidas por las potencias coloniales como intermediarias acreditadas entre las poblaciones locales y las empresas coloniales. Una de las consecuencias fue la negación de los derechos políticos a las poblaciones nativas, expresada en exigencias como hablar castellano, saber leer y escribir o ser propietario. Las oligarquías que fundaron o se apoderaron de los estados nacionales latinoamericanos en el siglo XIX desplegaron estrategias de despojo de las tierras comunales de las poblaciones

indígenas completando así el saqueo iniciado por el colonialismo europeo.

El siglo XX se inició con nuevas propuestas y proyectos de nación. Por una parte, en los Estados Unidos, la construcción de una sociedad democrática cuestionaba cada vez más la política de discriminación hacia las poblaciones afroamericanas, nativas y las minorías no cristianas como el caso de los judíos. La Revolución mexicana pondría en la mesa de discusión el problema de la tierra y la situación de las poblaciones indígenas. En distintos países estas poblaciones comenzaron a organizarse políticamente y protagonizaron insurrecciones como el alzamiento pipil en El Salvador (1932) que implicó el genocidio de más de 30,000 indígenas. Simultáneamente grupos intelectuales iniciaron un movimiento de defensa de los derechos indígenas conocido como movimiento indigenista.

En 1938, los gobiernos de Estados Unidos (Franklin D. Roosevelt) y de México (Lázaro Cárdenas) convocaron al Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro (1940) y se creó el Instituto Indigenista Interamericano que buscaría impulsar medidas de los gobiernos latinoamericanos en beneficio de las poblaciones indígenas (Masferrer, 1988: 157). El III Congreso tendría el carácter de organismo internacional con una convención o tratado firmado por los respectivos gobiernos, en la perspectiva de que los estados fundarían institutos especializados en políticas indigenistas. Los gobiernos firmaron la Convención, pero no tomaron medidas significativas. El caso más notable es el del mismo México que fundó el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948. La población indígena, por su parte, buscó otros caminos: en 1952 estalló la Revolución boliviana; en América Central el presidente de Guatemala, Jacobo Árbenz Guzmán, inició un proyecto de reformas estructurales para devolver derechos a los indígenas y fue derrocado por un golpe militar (1954) apoyado por el gobierno de los Estados Unidos.

El 31 de diciembre de 1958 el dictador Fulgencio Batista abandonó La Habana y en enero de 1959 Fidel Castro entró triunfante con lo cual se consolida la Revolución cubana. Los Estados Unidos no entendieron la situación y bloquearon a Cuba, que terminó profundizando la revolución, se alió con la Unión Soviética y proclamó el socialismo. Los Estados Unidos repitieron la estrategia empleada contra Árbenz, pero en este caso los 2500 mercenarios fueron derrotados. El presidente Kennedy propuso la Alianza para el Progreso y simultáneamente expulsó a Cuba del

Sistema Interamericano. Paralelo a esta situación y ante la imposibilidad de mantener el sistema colonial, se inició el proceso de descolonización de Asia y África.

El movimiento indigenista propuso vías de asimilación e integración de las poblaciones indígenas al mercado y a la cultura nacional a partir de las estrategias definidas por Robert Redfield (1953: 17) en su concepción de las "sociedades duales". Según esta perspectiva (el "continuum folk-urbano"), las culturas tradicionales serían sustituidas por la sociedad moderna en un proceso gradual inducido mediante la introducción de innovaciones estructurales. Se trataba de un sistema paternalista que consideraba a la población como menor de edad e incapaz de construir proyectos sociales y culturales propios. La realidad sería más dramática.

En 1971 se reunió en la Universidad de las Indias Occidentales el Primer Simposio de Barbados para analizar la situación del indígena no andino en América del Sur. Los informes recibidos atestiguaron masacres de poblaciones nativas en la Amazonía, conversión compulsiva a distintas propuestas religiosas fundamentalistas, formas de trabajo esclavo en las poblaciones indígenas, despojo de tierras y aculturación forzada de la población. Las denuncias involucraban prácticamente a todos los países sudamericanos, incluidos los enclaves coloniales de las Guayanas (Grümberg, 1972: 19). A 31 años del Congreso de Pátzcuaro quedaba al descubierto que los estados latinoamericanos tenían una gran deuda con las poblaciones indígenas del continente y que las políticas indigenistas de los estados habían fracasado.

Simultáneamente, se había gestado un movimiento de reivindicaciones propuesto por los mismos indígenas quienes habían desarrollado proyectos políticos propios, como las organizaciones mapuches en Chile y Argentina, movimientos de reivindicación por la tierra, como las Ligas Agrarias en el norte argentino, organizaciones quechuas y aymaras en Perú y Bolivia. Los quechuas y otras etnias de Ecuador habían organizado también sus propias estructuras; en las poblaciones selváticas y amazónicas destacaban los shuar, shipibos y otros grupos étnicos de Perú y Ecuador. En Colombia también se consolidaban organizaciones indígenas como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y en Panamá no podemos dejar de mencionar a las organizaciones de los kuna, los guaymí o n'gobe y emberá.

En México se fundaron organizaciones indígenas independientes que fueron reprimidas. El estado mexicano, viendo que estas organizaciones estaban fuera de las estructuras corporativas

del partido oficial, decidió generar sus propias instituciones a través del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, que tenía a su vez un Consejo por cada grupo étnico y se articulaba con el INI y la Confederación Nacional Campesina (CNC). Paralelo a estos esfuerzos organizativos, antropólogos, líderes e intelectuales indígenas llamaron a la organización y a un cambio en las políticas asimilacionistas e integracionistas del estado. Este grupo de mediadores estaba liderado por el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, hijo de un alto funcionario priista y hermano de Alfredo Vladimir Moisés Bonfil Pinto (1936-1973), quien fuera secretario general de la Confederación Nacional Campesina que murió en un controvertido accidente aéreo, al igual que otro líder con pretensiones reformistas, Carlos Madrazo Becerra (1915-1969).

Guillermo Bonfil Batalla fundó y presidió el Centro Antropológico de Documentación de América Latina (CADAL), donde fungiría como director del mismo el antropólogo argentino Nemesio Juan Rodríguez. CADAL tenía como misión recibir y difundir la documentación generada por los procesos de movilización y toma de conciencia de los movimientos indígenas de la región. También tuvo a su cargo la organización del II Simposio de Barbados. Realizado en julio de 1977 y presidido por también por Georg Grümberg, la reunión tuvo una activa participación mexicana. Se planteó la existencia de una dominación física (económica, social y política) y una dominación cultural "cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto del desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de atraso que debe superarse; esto trae como consecuencia la separación por medio de vías educativas de los individuos integrantes de nuestro pueblo".

Para salir de esta situación de dominación se propone una organización propia y liberadora, fortalecer las redes al interior de los pueblos, partir de las formas organizativas tradicionales y de nuevas organizaciones modernas, estudiar la historia para comprender la dominación y finalmente "el elemento aglutinador debe ser la cultura propia, fundamentalmente para crear conciencia de pertenecer al grupo étnico y al pueblo indoamericano" (Segunda Declaración de Barbados, 1977).[2]

---

[2] La Segunda Declaración de Barbados no lleva firma. En su redacción participaron, de manera conjunta y colaborativa, alrededor de veinte indígenas y quince antropólogos.

En diciembre de 1982, tomó posesión como director general del Instituto Nacional Indigenista el antropólogo Salomón Nahmad Sitton, quien planteó el etnodesarrollo como política del INI y propuso que se diera a los intelectuales indígenas la dirección de los centros coordinadores indigenistas (CCI). Las propuestas de construcción de un estado que asumiera la pluralidad cultural chocaron con sectores conservadores, quienes destituyeron y encarcelaron a Nahmad, respaldado por las organizaciones indígenas. Los aparatos de seguridad nacional del estado pasaron a controlar el INI. Ya liberado, Salomón fue aclamado en el Congreso de Antropología Aplicada que se celebró en 1984 en Oaxaca. Su discurso fue aplaudido de pie por los asistentes en forma ininterrumpida durante doce minutos.

El alzamiento neozapatista en Chiapas (1994) y la fundación del Congreso Nacional Indígena corroboraron que el estado mexicano había desperdiciado una oportunidad histórica. Un antiguo trabajador del INI y director de un CCI con Salomón Nahmad fue electo presidente de México (2018-2024): Andrés Manuel López Obrador, quien planteó la aplicación de los conceptos del etnodesarrollo, transformó al antiguo INI en el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) y puso al frente del mismo a un intelectual indígena.

Conexiones

Conceptos: autonomía/autonomismo, colonialismo interno, control cultural, indianismo, intelectuales indígenas, pueblos testimonio/nuevos/trasplantados/emergentes, regiones de refugio/fricción interétnica, sociedad dual/dualismo

Figuras: Gonzalo Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil Batalla, Salomón Nahmad Sitton

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973) *Regiones de refugio*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Barbados, Grupo de (1979) *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México: Nueva Imagen.

Bonfil, Guillermo (1971) "El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología,* IX-3, 105-124.

Bonfil, Guillermo (1990) *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo-CONACULTA.

Borah, Woodrow (1975) *El siglo de la depresión en la Nueva España.* México: Sepsetentas.

Grümberg, Georg (1972) (coord.) *La situación de los pueblos indígenas en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no-andinos*. Montevideo (reimpresión Quito, 2019).

Masferrer, Elio (1988) "El Instituto Indigenista Interamericano". En García Mora, Carlos y Mejía Sánchez, Mercedes (comps.) *La antropología en México. Panorama histórico*. Volumen 7. Las instituciones. México: INAH, 156-179.

Pitt-Rivers, Julian (1976) "Sobre la palabra casta". *América Indígena*, XXXVI-3, 559-586.

Redfield, Robert (1953) *El mundo primitivo y sus transformaciones.* México, FCE.

Segunda Declaración de Barbados (1977). Recuperado de: https://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_2.pdf

UNESCO, Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina (1981) San José, Costa Rica. Publicado en *Civilización. Configuraciones de la diversidad*, volumen 1, 1983, Centro de Documentación Antropológica de América Latina (CADAL) y CEESTEM, México, 143-149.

Fagocitación

Marcelo J. GONZÁLEZ — J. Agustín SAVINI

"Fagocitación" es una metáfora conceptual y una metódica de pensamiento puestas en juego por Rodolfo Kusch (1922-1979) con distintos énfasis a lo largo de su obra. Sus diversas valencias pueden organizarse en torno a tres ejes.

El primero tiene que ver con la tematización, por parte de Kusch, de un proceso de larga duración que se da en aquellos espacios/tiempos —América es uno de los más representativos— donde lo no humano (paisaje, suelo, dioses, fuerzas de la naturaleza, multitud de seres interactuando) ejerce sobre lo humano un influjo, a tal punto potente, que no es domesticable, ni subsumible, ni interpretable por el pensamiento y las formas de vida surgidos en ámbitos donde el protagonismo antrópico ha impuesto su dinámica. Kusch denomina a estos últimos con la constelación terminológica: Occidente/ser-alguien/Europa/ciudad/pulcritud. Fagocitación es, en este plano, el trabajo que, sobre los intentos de hacer valer dicha lógica, producen las culturas que se orientan según un ritmo marcado por la constelación: América/estar/ira de dios/conjuración/hedor.

Desentrañado en el mundo andino, permeado de las culturas quechua y aymara, este proceso es desimplicado también por el autor en los ámbitos de las culturas populares de las ciudades latinoamericanas. El sugerente título de uno de sus ensayos —*Indios, porteños y dioses* (1966) — expone con nitidez la ecualización. Las instituciones políticas, económicas, religiosas y culturales que pretenden erradicar, "civilizar" o arrinconar en los márgenes este proceso se ven contragolpeadas por un trabajo de contaminación, desactivación y negatividad que, sin enfrentárseles frontalmente, las socavan. Actuando en una región profunda de la vida cultural, inaprehensible por las categorizaciones y abordajes prestigiados por Occidente, este proceso emerge y se sumerge, se opone y resiste, desde su actuar fagocitante en un plano primario y vital de los pueblos. Despliega, al mismo tiempo, un trabajo de apropiación, transformación y nutrición de todo lo que le llega animado por otras lógicas.

La reflexión kuscheana de esta vertiente tiene una fase temprana en la que comienza a ser tematizada con otras terminologías. Así, en *Filosofía del tango* (1952-3) sostiene que "El

tango es lejanamente una reacción, un acto de salvación con que se tienta un latido del suelo, que rumorea bajo el empedrado. Es por lo tanto rebeldía" (1952-1953: 194); mientras que en *La seducción de la barbarie* se modula como "vegetalidad" y "demonismo del paisaje" (1953: 22 y 25). Pero alcanza su maduración en *América profunda* (1962).

La segunda dirección en la que Kusch moviliza la metáfora conceptual fagocitación va en la línea de un ensayo de creación categorial. Dejándose permear por el proceso apenas descrito, un pensamiento americano ha de ser capaz de abordar lo que la inadecuada red conceptual surgida de "Occidente" desplaza como indigno de un trabajo intelectual. Fagocitación es, en este sentido, un núcleo portante de la innovación categorial kuscheana que puede abordarse desde dos ángulos.

Ante todo, Kusch entiende la fagocitación como un tipo particular de dialéctica. Por un lado, está el polo Europa/Occidente, caracterizado por una figura metafísica condensada en la noción "ser", misma que, a pesar de los intentos de borramiento de su lugar de enunciación, está lastrada por la experiencia existencial burguesa iniciada en la Europa del siglo XV. Ser, para Kusch, significa ser alguien, erguirse como sujeto, objetualizar, encumbrar una forma de pensamiento racional y abstracto. Pero, quien quiera pensar América, argumenta, habrá de adentrarse también en otro polo, aquel que germina alrededor de la noción de "estar". Para desentrañarlo, el pensamiento debe aventurarse hacia la decisividad del talante afectivo que permea el abordaje de las culturas americanas, a otorgar todo su peso al símbolo y al ritual como ámbitos de máxima densidad de lo real. Tendrá que aprender a exponerse a la intemperie, al desamparo, al hedor, que signan la experiencia de vivir en América una vez que las seguridades de la ciudad quedan atrás. Habrá de arriesgarse en la inestabilidad de los equilibrios, en la recurrente irrupción del caos, en la limitada capacidad de lo humano de asegurar lo alcanzado, explorando el carácter de conjuración, de acierto que el pensar adquiere cuando apuesta por este lado de la trama de América. En Kusch, la fagocitación es la dialéctica por la que en América el estar fagocita al ser-alguien y su abanico de dinámicas. No se trata de una eliminación del opuesto por uno de los polos, ni de una síntesis acabada entre ambos, sino de que el polo del estar metaboliza y se nutre de su opuesto. Puesto en terminología kuscheana, se da "una fagocitación del ser por el estar, ante todo como un ser-alguien, fagocitado por un estar aquí…" (Kusch, 2000a: 200). La formulación "estar-siendo" bien podría ser la desembocadura de este proceso. Si

el recurso a nociones como aculturación insiste en la dirección que va desde Europa a América, se trata ahora de dar cuenta de lo que se mueve, con una potencia en inventiva no menor, en sentido contrario, es decir, la fagocitación de Europa por América.

El otro ángulo es el de ver a la fagocitación como sabiduría americana, que "…alienta en el subsuelo social y en el inconsciente nuestro…" (Kusch, 2000a: 10). Se trata de un saber que se domicilia en la "gran historia", en el larguísimo proceso americano en el que las culturas del estar han ido forjando una modalidad de abordaje de las situaciones vitales, dando a luz un talante desde el cual se aprehenden y ejercitan la economía, la técnica, la política y la religión. Su movimiento sapiencial se inicia cuando, ante una cuestión que se le presenta, no busca inmediatamente responder con una acción que provoque modificaciones en el exterior (saliencia), sino con una suerte de repliegue hacia el amparo (entrancia) en la región de lo seminal. Allí es donde efectivamente se "resuelven" los asuntos, a partir de un abanico de sapiencias rituales, mánticas, ecológicas, comunitarias y cosmogónicas. Solo posteriormente esta solución fontal es puesta en acción *ad-extra*, en una plasmación material y concreta insuflada por el hallazgo que la precede.

El tercer eje de la fagocitación conlleva un desplazamiento, ya que se trata de una metódica, de un talante por el que Kusch se dispone a interlocutar con autores y categorías de tradición occidental, para cuyo ejercicio no siempre recurre a la metáfora conceptual que venimos analizando. En efecto, el término fagocitación pierde protagonismo en los textos posteriores a *América profunda*, en beneficio de la formulación "estar siendo", concebida como una suerte de plasmación lograda del proceso de fagocitación del ser por el estar. Sin embargo, Kusch no deja de fagocitar. Más aún, parece llevar a una nueva madurez dicho proceso cuando entabla diálogos críticos con diversos interlocutores de la tradición europea. En efecto, Kusch pone en juego un abanico de operaciones que no se condice con los habituales ejercicios de relectura y recepción crítica. Procede a una elección de determinadas zonas de una obra y/o autor dejando a los demás simplemente en la sombra, a partir del criterio de su consonancia con lo americano a pensar. Luego transmuta lo acogido en alimento y energía para descubrir las nuevas posibilidades que esta hospitalidad provoca en el pensar americano y las que habilita para repensar al interlocutor mismo. Proponemos dos ejemplos, cada uno con su particular peso específico dentro de la obra kuscheana. El primero: cuando Kusch interlocuta con cuestiones del dominio de la sicología, moviliza un

amplio espectro de esquemas y categorizaciones tomadas de distintas escuelas. Desfilan así la sicología estructuralista (Kusch, 2000b: 303), el psicoanálisis (Kusch, 2000a: 200-214) y la psicología profunda (Kusch, 2000b: 263, 311). El autor fagocita lo que asume, se nutre de lo que puede energizar su búsqueda con total soltura y desfachatez epistemológica. Lo que guía la selección es la dilatación de la intuición de lo americano hacia una nueva constelación conceptual.

Un segundo ejemplo es la fagocitación americana de algunas zonas de la filosofía de Martin Heidegger. Ejercitando la selección, la sintonía, el desplazamiento, la crítica despiadada y el reconocimiento, aborda nociones clave del filósofo alemán. Nos concentraremos en una de las que resulta más decisiva: *Da-Sein*. Su fagocitación puede abordarse desde dos núcleos. Ante todo, Kusch se nutre del talante heideggeriano, dando al "estar" una radicalidad, alcance y potencia de des/encubrimientos análogos a las que Heidegger confiere a su reiteración de la pregunta por el "ser". En otras palabras, el pensamiento americano que ensaya busca ir, como lo hizo el filósofo alemán, hasta los fundamentos mismos de la matriz occidental. Fagocitar a Heidegger consiste, pues, en abrevar de su fidelidad a una búsqueda de gran porte que debe ser mantenida a toda costa, lleve a donde lleve. En el caso de Kusch, a desplegar la intuición del "estar" hasta las últimas consecuencias, sin aplanarla ni subordinarla a ninguna otra noción. La fagocitación kuscheana consiste en alimentarse de Heidegger vía la puesta de relieve de las semejanzas explícitas o por medio de la desimplicación de las sintonías implícitas, nutriéndose de su talante de desafío de gran escala, inaugural, arduo e inacabado.

Esta nutrición conlleva, al mismo tiempo, un segundo movimiento fagocitante. El pensar americano domiciliado en el "estar" puede habilitar una nueva comprensión de Heidegger dado que dispone de una peculiar riqueza experiencial y categorial. Es en este sentido que Kusch sostiene que una gran parte de la analítica del *Da-Sein* desplegado en *Ser y Tiempo* (1927) tiene que ser comprendida en la estela de una filosofía del estar. El hecho de que la interpretación del autor mismo y la de sus analistas-traductores se haya decantado hacia la constelación "ser" se debe a un déficit de la lengua alemana (también, de las inglesa y francesa): la inexistencia del verbo estar. La fagocitación se ejerce aquí como apertura de posibilidades interpretativas del autor con quien se dialoga. A Heidegger se le cuela el estar. Aunque lo intuye, no dispone de categorías para explayarlo, ya que lo que está descubriendo es que el ser no es un estado durable, sino que está marcado por lo

circunstancial y la inestabilidad. Muchas contradicciones, quiebres, búsquedas y finalmente fracasos de la indagación en torno al *Da-Sein* en *Ser y Tiempo* pueden decodificarse desde esta clave de lectura. Se trata, así, de desplazar, (re)arraigar, ampliar y (re)orientar buena parte de sus alternativas a partir del "estar" como alimento absorbido de las fuentes de la vida en América. La fagocitación no deja de tener familiaridades con otras propuestas del pensamiento latinoamericano que recurren a la transposición de nociones tomadas del registro de la nutrición, entre las que destaca la "antropofagia" (véase Aguilar, 2021: 25-37). Sin embargo, hay en la opción kuscheana por una simbólica tomada del nivel celular un desmarque respecto de la centralidad de lo antropológico en la vanguardia brasileña.

Conexiones

Conceptos: canibalismo/calibanismo, hibridación, mestizaje, transculturación

Figuras: Rodolfo Kusch

Bibliografía

Aguilar, Gonzalo (2021) "Antropofagia". En Colombi, Beatriz (coord.) *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 25-37.

Kusch, Rodolfo (2010) [1952-1953]. "Filosofía del tango". En *Obras completas IV*. Rosario: Fundación Ross, 191-195.

__________ (2007) [1953] *La seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo*. En *Obras completas I*. Rosario: Fundación Ross.

__________ (2009) [1962] *América profunda*. *Obras completas II*. Rosario: Fundación Ross.

__________ (2000a) [1975] "La negación en el pensamiento popular". En *Obras completas II*. Rosario: Fundación Ross.

__________ (2000b) [1970] "El pensamiento indígena y popular en América". En *Obras completas II*. Rosario: Fundación Ross.

__________ (2007) [1976] "Geocultura del hombre americano". En *Obras completas III*. Rosario: Fundación Ross.

Feminismos Latinoamericanos / De Abya Yala

Estela FERNÁNDEZ NADAL — Victoria MARTÍNEZ ESPÍNOLA

En América Latina los feminismos identificados con problemáticas específicas de las mujeres del continente se han llamado habitualmente "latinoamericanos", siguiendo una larga tradición intelectual y política. Sin embargo, se trata de un término que no incluye la heterogeneidad cultural y étnica de nuestra América y ha sido cuestionado por pueblos y líderes indígenas desde los setenta del siglo pasado. En su lugar, se ha propuesto el término kuna "Abya Yala", que abarca todo el territorio continental y ha ido ganando adhesiones en los feminismos por su capacidad de incorporar las propuestas e ideas de las mujeres originarias y afrodescendientes.

Como señala Francesca Gargallo (2006), durante mucho tiempo los feminismos en América Latina se forjan en diálogo con el feminismo occidental. A finales del siglo XIX, mujeres de distintos países latinoamericanos, pertenecientes a sectores medios y altos urbanos, se reúnen para publicar periódicos, revistas literarias y culturales. También las trabajadoras (educadoras, obreras, agricultoras), adscritas muchas veces al socialismo o al anarquismo, tienen sus primeras experiencias organizativas y plantean sus demandas (derechos a la educación, al voto, a la igualdad jurídica, etc.). A partir de 1900 y hasta la mitad del siglo, en los distintos países, se organizan en consejos, ligas, centros, uniones gremiales y partidos, para luchar contra la subordinación legal de las mujeres al padre o al esposo y por la igualdad civil y el derecho al voto.

Esto cambia a partir de finales del siglo pasado. Desde entonces, una característica sobresaliente de los feminismos de Abya Yala es su confrontación con los feminismos blancos occidentales. Reconocen otras genealogías, que no hunden sus raíces en el feminismo liberal de los siglos XVIII y XIX.

Por una parte, los feminismos negros de Estados Unidos proporcionan la conciencia de la diferencia entre mujeres, así como también del entrelazamiento entre distintos sistemas de opresión (género, raza, clase, orientación sexual). Esta cuestión fue incorporada en el lenguaje de los feminismos en forma explícita como "interseccionalidad" por Kimberlé Crenshaw en 1989, pero como tema central está presente en los discursos de las mujeres

afroamericanas desde mediados del siglo XIX, en el marco del abolicionismo; tal es el caso de Sojourner Truth en 1851. Como referentes fundamentales de este movimiento se destacan Ángela Davis y Audre Lorde. Davis (2005) analiza la experiencia de las mujeres negras desde la esclavitud hasta las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos. Lorde (2003), por su parte, reivindica las diferencias y los derechos de las mujeres pobres, lesbianas, negras, viejas, no reconocidas en el feminismo blanco, y formula la necesidad de hacer causa común con todas las excluidas del sistema.

Un segundo antecedente es el feminismo chicano, surgido al interior del movimiento político de ese colectivo de Estados Unidos, en los años sesenta del siglo pasado. Gloria Anzaldúa es la referente más destacada, con su obra *Borderlands. La frontera* (1987) y su propuesta de un nuevo sujeto político: la nueva mestiza.

El tercer antecedente que cabe mencionar es la Ley Revolucionaria de las Mujeres del EZLN, redactada en 1993, meses antes del levantamiento zapatista del 1º de enero del siguiente año, que sienta un precedente para las mujeres indígenas de México y de la región, y plantea la exigibilidad de sus derechos individuales y colectivos dentro de sus pueblos.

Por último, los feminismos de Abya Yala cuentan con un importante legado anticolonial que reivindica las rebeliones de indígenas y esclavos tras la invasión española, muchas de ellas protagonizadas por mujeres, como Bartolina Sisa, Gregoria Apaza, Micaela Bastidas y muchas otras, a fines del siglo XVIII en el contexto andino. Esta tradición anticolonial se nutre, a su vez, del pensamiento anticolonial, producido al calor de las luchas por la independencia en países de Asia y África, cuyo caso más emblemático es la obra Frantz Fanon.

A partir de tales antecedentes, una primera expresión de nuestros feminismos es el surgimiento, en los noventa y en el marco de los Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe (El Salvador, 1993; Chile, 1996), del feminismo autónomo. El mismo impulsa la conformación de diversos colectivos, como las Cómplices (Margarita Pisano, Amalia Fischer, Francesca Gargallo) y Mujeres Creando (María Galindo, Julieta Paredes y Mónica Mendoza), entre otros. En torno suyo se organizan los Encuentros Feministas Autónomos (Bolivia, 1998; Uruguay, 2001; México 2009). Esta corriente reivindica la autonomía como un acto de disidencia radical contra toda lógica de dominio, incluidos los feminismos hegemónicos latinoamericanos, que se han consolidado en esos años

dentro de los aparatos estatales y los organismos no gubernamentales con financiamiento internacional.

En segundo lugar, otra corriente importante en América Latina es la representada por el ecofeminismo, cuyos inicios se encuentran en el pensamiento de un grupo de teólogas, inicialmente identificadas con la Teología de la Liberación en los años sesenta. Tres décadas después, ellas desarrollan una crítica frontal a la religiosidad cristiana hegemónica y a sus diversas Teologías, todas patriarcales y heteronormativas. La referente de este movimiento es la brasilera Ivone Gebara. En torno suyo se organizó el colectivo Con-spirando, que tuvo como órgano de difusión la revista chilena del mismo nombre, publicada en Santiago entre 1992 y 2009.

El pensamiento ecofeminista de Gebara (2000) no es esencialista; no acepta la existencia de una condición común entre las mujeres y la naturaleza. Por el contrario, considera que la asimilación entre ambas es un recurso político moderno-occidental, por el cual se convirtió a la naturaleza en objeto de dominación y a las mujeres en reproductoras de mano de obra para el crecimiento del capital.

Junto a esta espiritualidad ecofeminista de inspiración teológica y al ritmo de la expansión del neoliberalismo extractivista, se han extendido en el territorio de América Latina infinidad de luchas populares en defensa del ecosistema, en las que las mujeres ejercen un papel protagónico. Un ejemplo emblemático es el de la hondureña Berta Cáceres, líder feminista lenca, dirigente del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), asesinada en 2016.

En tercer lugar, ocupa un lugar destacado el feminismo decolonial, que toma la categoría de "colonialidad del poder", elaborada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano. Según la misma, la instauración de la modernidad es inseparable de la invención de la idea de raza como criterio de clasificación universal y de jerarquización de las personas. La introducción de la "raza" a partir de la conquista justificó la dominación del europeo "blanco" sobre "indios", "negros" y "mestizos", y sentó las bases de la organización geopolítica capitalista mundial que, a pesar del fin del colonialismo, continúa vigente.

Desde este enfoque, surge la pregunta sobre la posibilidad de que las relaciones desiguales entre los géneros sean, al igual que la raza, una construcción introducida en América con la colonialidad del poder, junto con el patriarcado moderno occidental y el capitalismo. La pregunta tiene distintas respuestas.

María Lugones sostiene que, antes de la conquista, no existían jerarquías de género. Introduce el concepto de "colonialidad de género" como sistema de género moderno/colonial, y desarrolla la hipótesis de que el patriarcado fue impuesto en los territorios americanos, junto con el dimorfismo sexual y la heterosexualidad obligatoria. Por lo tanto, el sistema de género en los territorios latinoamericanos es resultado de la colonización y la implantación de la colonialidad como patrón mundial de poder, que se perpetúa hasta nuestros días.

Esta posición es compartida por la dominicana Ochy Curiel, que le reconoce a Lugones la introducción del concepto colonialidad del género con el que se completan las distintas dimensiones de la colonialidad: del poder, del saber, del ser. Sin embargo, considera que dicho concepto es una decantación de prácticas descolonizadoras, desplegadas con anterioridad por activistas de los feminismos autónomo, lésbico, afrolatinoamericano y afrocaribeño, en cuyas raíces abreva la formación de Curiel. Ella adopta los presupuestos del lesbofeminismo y del antirracismo para impugnar la heterosexualidad como régimen político, sobre el cual, a partir de la institución de la familia nuclear y el matrimonio, se edifica la construcción de la nación.

Por otra parte, la respuesta de Rita Segato (2013) es diferente. Sostiene que en el "mundo aldea" (las comunidades originarias antes de la intrusión del europeo en sus vidas) existían sistemas de género con jerarquías de prestigio entre hombres y mujeres y estaba presente el "mandato de masculinidad" al que se someten los primeros para adquirir un estatus masculino frente a sus pares. Ese estatus se adquiere superando pruebas y legitima la pretendida superioridad masculina. Sin embargo, este era un patriarcado de baja intensidad, donde las mujeres poseían funciones valoradas y ejercían una politicidad propia del mundo doméstico, siempre en el marco de una dualidad de posiciones regidas por la complementariedad. Cuando la colonialidad del poder invade el mundo aldea, el sistema de género original es capturado y subsumido bajo la letalidad y violencia estructural del patriarcado moderno/colonial. Rita Segato es, además, una estudiosa de las formas de violencia contra las mujeres, incluyendo violaciones y femicidios (2016).

Dentro de la misma matriz de feminismo decolonial se encuentran muchas otras importantes pensadoras: la dominicana Yuderkys Espinosa Miñoso, la hondureña Breny Mendoza, la argentina Karina Bidaseca y la mexicana Karina Ochoa, etc. Todas

ellas son críticas del feminismo blanco hegemónico, intelectualmente dependiente de los feminismos del Norte, y de los conceptos universales de “mujer” y de “patriarcado”.

En cuarto lugar, los feminismos de la región se nutren de la producción teórica que las mujeres indígenas de Abya Yala elaboran desde el siglo XXI, aunque sus prácticas para mejorar sus condiciones de vida son ancestrales. Francesca Gargallo (2012) señala varias líneas de este pensamiento: desde aquellas mujeres que, por distintas razones, prefieren no llamarse feministas, aunque también luchan por una buena vida, pasando por aquellas que adoptan diversos grados de involucramiento en la conquista de derechos para ellas y sus comunidades, hasta las feministas comunitarias, cuyas prácticas y proposiciones teóricas no se conciben como separadas a la lucha por los derechos y la tierra comunitarios.

En esta última línea se destacan las mujeres aymaras en Bolivia (Feminismo Comunitario, Feminismo Comunitario Antipatriarcal) y mayas y xinkas en Guatemala (Feminismo Comunitario Territorial). Ambas expresiones del feminismo comunitario indígena acuñan conceptos fundamentales para comprender las relaciones de género en sus pueblos, que han servido a la comprensión de situaciones de opresión de las mujeres más allá de las comunidades. Son dos, fundamentalmente. La primera categoría es la de “entronque” (Julieta Paredes, 2013) o “confluencia” (Lorena Cabnal, 2010) de dos patriarcados (ancestral y colonial). Esta idea permite, por una parte, señalar la existencia de un patriarcado antes de la conquista, habilitando una revisión crítica de cosmovisiones y principios organizativos ancestrales, como la “complementariedad”. Además, señala la superposición y refuncionalización en un sentido más opresivo del patriarcado original por el moderno occidental. Ese “entronque” remite a alianzas y complicidades entre varones invasores e indígenas; los segundos, aunque sometidos a los primeros por la fuerza de la colonización, pactan la prerrogativa de oprimir a sus mujeres dentro de las comunidades. La segunda categoría concierne la unidad cosmogónica “territorio-cuerpo-tierra”, que denuncia la incoherencia de luchar por la defensa del territorio sin defender al mismo tiempo el primer territorio vital: los cuerpos femeninos.

Finalmente, cabe destacar que existen otras importantes contribuciones dentro del amplio campo de los feminismos de Abya Yala. Tales son las de Gladys Tzul Tzul, estudiosa maya k'iche' del sistema de gobierno comunal indígena y de las luchas de las mujeres en Guatemala; el pensamiento antirracista de las brasileras Leila

Gonzáles, Jurema Werneck, Suely Carneiro y Luiza Bairros; el feminismo comunitario antipatriarcal, representado por Adriana Guzmán; los desarrollos de una teoría lésbica de la peruana Norma Mogrovejo; la epistemología crítica para un feminismo transinclusivo e interseccional, desarrollada por la argentina Diana Maffia; el transfeminismo de la mexicana Siobhan Guerrero Mc Manus; el feminismo autogestivo, intuitivo y bastardo de la boliviana María Galindo; las praxis anticoloniales de Domitila Barrios de Chungara, líder ya fallecida de las mujeres mineras de Bolivia, y de Lolita Chávez, líder ambientalista guatemalteca exiliada en España; el feminismo popular de la argentina Claudia Korol, entre muchos otros desarrollos teóricos y activismos políticos específicos de Abya Yala.

Conexiones

Conceptos: autonomía/autonomismo, ch'ixi, comunalidad, herida colonial, intelectuales indígenas, mestizaje, territorio
Figuras: Gloria Anzaldúa, Suely Carneiro, Ochy Curiel, Francesca Gargallo, Ivone Gebara, Leila Gonzáles, María Lugones, Julieta Paredes, Rita Segato

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria (2016 (1987]) *Bordelands. La frontera*. Madrid: Capitán Swing.

Cabnal, Lorena (2010) "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR Las Segovias, 11-25.

Curiel, Ochy (2013) *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica y en la frontera.

Davis, Angela (2005 [1981]) *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

Espinosa Miñoso, Yuderkys; Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (eds.) (2014) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Gargallo, Francesca (2006) *Ideas feministas latinoamericanas*, 2ª ed. México: UACM.

________________ (2012) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y*

proposiciones de 607 pueblos de nuestra América. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Gebara, Ivone (2000) *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta.

Lorde, Audre (2003 [1984]) *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: San Cristóbal.

Lugones, María (2008) "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Paredes, Julieta (2013) *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo.

Segato, Rita (2013) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

__________ (2016) *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gaucho / Gauchesca

Marcela CROCE

"Centauro de las pampas" fue la asimilación mitológica que recibió el poblador nómade de las llanuras de Argentina, Uruguay y el sur de Brasil. La designación "gaucho" es de etimología incierta y recorre un camino sinuoso que atribuye su origen ya al quechua *huacho* (sin padres), ya a los "gauderios" que recorrían las planicies australes y que aparecen mencionados en escritos del siglo XVIII como *El Lazarillo de ciegos caminantes* de Concolorcorvo (seudónimo que oculta al funcionario virreinal Alonso Carrió de La Vandera). El gaucho es mestizo de español e indígena y, por su condición social, estuvo habituado a las tareas del campo asignadas al peón, además de ser sometido a exigencias estatales como la leva militar para pelear en la frontera contra los indios en las décadas previas a la llamada Conquista del Desierto (1879) llevada a cabo por el general Julio A. Roca.

La figura del gaucho como representante nacional es un empeño de la crítica literaria argentina a partir de la obra que culmina la "serie gauchesca": el *Martín Fierro* de José Hernández. Leopoldo Lugones abre el espacio para la canonización del poema en el libro *El payador* (1916). Según su febril lectura, el texto responde al modelo de las epopeyas griegas, en las que un héroe amalgama el conjunto al enfrentar una serie de vicisitudes de las que sale invariablemente airoso.

Ricardo Rojas prosigue la asimilación filológica en *Los gauchescos* —primer volumen de la *Historia de la literatura argentina* que escribe entre 1917 y 1922— cuando inicia el rastreo en "La poesía épica de nuestros campos", de la cual el ejercicio de José Hernández corresponde al "último payador". El payador era un poeta repentista —en el *Facundo*, Sarmiento lo había colocado en la categoría de "gaucho cantor"— que, acompañado de la guitarra, establecía un contrapunto verbal con otro, al cabo del cual resultaba un vencedor. En ocasiones la payada se clausuraba con un duelo de facones en plena pampa, entrevero que dio materia para varios cuentos borgeanos, incluidos aquellos que se inscriben en la continuidad del *Martín Fierro*, como "El fin" y "Biografía de Tadeo Isidoro Cruz".

Borges no se contiene de terciar en la disputa sobre la condición epopéyica o épica del poema en el ensayo "La poesía

gauchesca", negando ambas para declarar que el *Martín Fierro* es una novela porque ese es el género dominante del siglo XIX en que fue escrito, a lo que agrega la ausencia de dioses tutelares y la insignificancia heroica del protagonista. Las provocaciones borgeanas corresponden a los años treinta, tras su experiencia en una vanguardia cuya revista más reconocida se llamó precisamente *Martín Fierro*. En la década siguiente la aparición del peronismo en la escena argentina reclamaría nuevos abordajes de la tradición nacional a partir del libro.

En 1948 se publica *El mito gaucho*, donde el filósofo Carlos Astrada impregna la figura rural de connotaciones esencialistas para identificarlo como arquetipo argentino y no vacila en atribuirle la "misión" de vengar al antepasado aborigen. Es una época en que toda Latinoamérica prolifera en ensayos entregados a develar las esencias nacionales. Ezequiel Martínez Estrada lanza ese mismo año el monumental *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, en cuya introducción recupera el papel de los viajeros ingleses como fundadores de la literatura argentina.

Rojas asigna a "Los gauchescos" la función de constituir una literatura nacional: los temas, la lengua, los paisajes que despliegan definen el carácter argentino. Es cierto que el iniciador de la serie fue un mulato montevideano, Bartolomé Hidalgo, pero hasta 1828 la Banda Oriental era provincia argentina heredada del Virreinato del Río de la Plata, y el género surge como producto rioplatense cuyo mayor éxito consistió en la creación de un público (Rama, 1982).

Los *Cielitos* de Hidalgo adoptan una forma folklórica dedicada a celebrar los triunfos de los ejércitos patriotas en las batallas independentistas contra los españoles. Su creación más perdurable son los *Diálogos Patrióticos*, contrapunto en que los criollos Jacinto Chano y Ramón Contreras recuerdan sus acciones en las milicias frente a la anarquía que campea en las Provincias Unidas.

Una mixtura de las composiciones de Hidalgo que confirma su inserción en la serie gauchesca es la que practica el capitán Hilario Ascasubi cuando elige el seudónimo Jacinto Cielo para firmar sus primeras composiciones gauchescas, nombre que le adosa al periódico que dirige en Montevideo en 1843. Ascasubi es pródigo en seudónimos que lo protegen de la persecución rosista contra los unitarios: a Jacinto Cielo le sucede Paulino Lucero, autor cuyos *Trovos* declaran la procedencia europea de los cantores medievales, y ya en la etapa antiurquicista adopta el de Aniceto el Gallo.

Ascasubi ofrece la versión canónica del payador invencible en *Santos Vega o Los mellizos de "La Flor"* (1870), que al tiempo que inaugura un mito pampeano —al cual *Martín Fierro* desplazará no por mayor relevancia sino por superior eficacia— promueve la continuidad de las parejas masculinas en la literatura gauchesca impuesta como marca genérica. Los mellizos prosiguen la línea de Chano y Contreras y anticipan a los compadres Laguna y el Pollo en *Fausto* antes de recalar en Fierro y Cruz.

Plegado a los recursos de Ascasubi, el estanciero Estanislao del Campo creó el seudónimo Anastasio el Pollo para contar las "impresiones" de un gaucho convertido en espectador de la ópera *Fausto* en el Teatro Colón. La brecha de clase entre el gaucho y su vocero alcanza su mayor amplitud aquí y la consecuencia es la ridiculización de la figura campera. El *Fausto* es la ratificación más acabada de la fórmula de la gauchesca "uso letrado de la cultura popular" (Ludmer, 1988). Eso presupone la diferencia radical entre una inexistente literatura gaucha, efectivamente producida por los hombres de campo —harto improbable dada la condición ágrafa de los mismos— y el ejercicio de la literatura gauchesca, cuyos autores no corresponden al gauchaje aunque intervienen en la paradoja de la literatura popular según la cual sus autores no son hombres del pueblo y sus circuitos de difusión son burgueses.

El joven Eduardo Gutiérrez será el continuador de las desdichas del gaucho, ya no en la poesía sino en el folletín que edita el periódico familiar *La Patria Argentina* entre noviembre de 1879 y enero de 1880. En la sucesión inmediata de *Martín Fierro*, el "gaucho malo" que es Juan Moreira sostiene una discusión con el pulpero italiano a raíz de una deuda y, una vez que lo liquida, comienza a huir llevando consigo sus posesiones más preciadas: el caballo overo y el facón que le obsequió el caudillo político provincial Adolfo Alsina, de quien había sido guardaespaldas.

La condición rioplatense del género gauchesco se afirma en *Los tres gauchos orientales* (1872) del uruguayo Antonio Lussich. Borges insinúa que Hernández no vacila en copiarlo y, para probarlo, compara estrofas completas de ambos poemas. Sin embargo, existen diferencias insoslayables. Por un lado, el texto de Lussich se ocupa de tres gauchos y no de uno —e incluso representa una reducción evidente de los Treinta y Tres Orientales comandados por Manuel Oribe y Juan Antonio Lavalleja para arrebatar de manos brasileñas el actual territorio uruguayo—; por otro, en lugar de la autobiografía desolada condensada en "una pena extraordinaria", opta por la forma dialogal inaugurada por Hidalgo.

Entre *El gaucho Martín Fierro* de 1872 y *La vuelta de Martín Fierro* de 1879, los cambios políticos de Hernández marcan las alternativas del texto: si en 1872 era menester denunciar las disposiciones de Sarmiento que aplicaba sin contemplaciones la perversa Ley de Vagos y Malentretenidos sometiendo a la leva militar a todos los gauchos carentes de la papeleta de conchabo, en 1879 Hernández aprueba la superación de los conflictos propuesta por Nicolás Avellaneda y se entusiasma con la inminencia de las leyes liberales que promulgará Roca al llegar a la presidencia. Las huellas textuales ya no son los sufrimientos en la frontera ni los abusos del poder sino los consejos de Fierro a sus hijos y la justificación de la Conquista del Desierto mediante la presentación de los indios como salvajes, de modo que el exterminio se ofrece en tanto salida inexorable para constituir una nación.

Conexiones

Conceptos: hibridación, mestizaje, mestizofilia, transculturación

Figuras: Carlos Astrada, Jorge Luis Borges, Josefina Ludmer, Ezequiel Martínez Estrada, Ángel Rama, Ricardo Rojas

Bibliografía

Astrada, Carlos (1964 [1948]) *El mito gaucho*. Buenos Aires: Cruz del Sur.

Borges, Jorge Luis (1974) *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé. [Dentro de ellas se han consultado los libros *Discusión* (1932), *Ficciones* (1944) y *El Aleph* (1949)].

Ludmer, Josefina (1988) *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Sudamericana.

Lugones, Leopoldo (1991 [1916]) *El payador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Martínez Estrada, Ezequiel (1948) *Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina*. México: FCE (2 vols.).

Rama, Ángel (1982) *Los gauchipolíticos rioplatenses*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Rojas, Ricardo (1960 [1917-1922]) *Historia de la literatura argentina*. Vol. I y II: "Los gauchescos". Buenos Aires: Kraft.

Sarmiento, Domingo F. (1903 [1845]) *Facundo*. Buenos Aires: Biblioteca de *La Nación*.

Herida Colonial

María Eugenia BORSANI

El concepto "herida colonial" cobra relevancia en escenario hispanoparlante a partir de la publicación del libro de Walter Mignolo: *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (editado en castellano en 2007). De allí en más se forjará una alianza indisoluble entre los conceptos "herida colonial" y "colonialidad", pues justamente la modernidad-colonialidad opera imponiendo un sentimiento de minusvalía ontológica irreversible en el otro no occidental, bajo la forma de herida colonial. Aunque pueda morigerarse su dolor, quedará la marca colonial indeleble en el cuerpo sobre el que se infringe y será mediante corrimientos decoloniales la posibilidad de atenuar el padecer. Mignolo refiere a la herida colonial en tanto "el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos" (Mignolo, 2007: 17).

En esta obra aparece la referencia a Gloria Anzaldúa, activista feminista chicana, quien acuña el concepto de "herida abierta" que Mignolo toma amarrándolo a la dimensión colonial, puesto que la herida está provocada por la daga moderno-colonial. El "modo" de la herida no siempre ha sido el mismo. Las heridas pueden ser psíquicas, emocionales, simbólicas y físicas. Respecto a esto último, no es lo mismo la herida del cuerpo latigado, la del cuerpo mutilado, esterilizado, fumigado, envenenado. Tampoco se da del mismo modo el "saber de la herida" en distintos grupos y en diversos contextos históricos. Lo que por cierto no se modifica es la procedencia, el desde dónde se la ejecuta: siempre es desde el sistema moderno-colonial global capitalista.

Gloria Anzaldúa supo vivencialmente de fronteras geográficas, epistémicas, lingüísticas, de género y raciales por las que estaba atravesada; supo de la herida colonial, de bordes difusos y de habitar en márgenes. Anzaldúa nos lega esta idea de frontera desde mucho más que una mera conceptualización, desde una biografía de frontera, desde un cuerpo habitado por palabras en inglés, en español y en *patois*, mostrando el complejo de tradiciones culturales que la conforman y cómo se hace necesaria la creación de territorios nuevos desligados de la "monocultura mental" que impone la tradición dominante (Borsani, 2021).

Si bien el concepto de herida colonial quedará ya como una de las categorías propias del andamiaje conceptual de la perspectiva decolonial, cabe precisar que Anzaldúa no fue una pensadora decolonial en sentido estricto. Sus aportes a la decolonialidad son indiscutibles, pero en tanto que genealogía del giro decolonial del siglo XX imposible de ser obviada. No obstante, sería inadecuado adjudicarle tal filiación epistémica. Sí correspondería ubicar los estudios de Anzaldúa en el marco de lo que entendemos como ejercicios decolonizantes —que no es lo mismo que *la* decolonialidad dado que se trata de una perspectiva con contornos en permanente revisión— que coadyuvan a desplegar una nueva musculatura epistémico-política por fuera de los andariveles moderno-coloniales.

Hay ciertas disputas respecto a las posibilidades de sanación de la herida colonial en el marco de los estudios decoloniales. Ciertamente no se trata de cura psicoanalítica, ni cura heideggeriana sino que refiere a la posibilidad del cerrar de la herida. Según el planteo de Anzaldúa —y como lo hemos ya adelantado en otras ocasiones— la herida que cada tanto e inexorablemente se abre no es pasible de cierre o cauterización total. Puede haber cicatrizaciones temporarias, nunca definitivas, pero la herida vuelve a sangrar, la herida se hace sentir. Entendemos que la desaparición de la herida, su remediación, tiene una enorme fuerza como idea regulatoria, como fin hacia el cual tender, como *telos* que ilumina el horizonte utopístico de la decolonialidad (Borsani, 2021).

Mignolo propicia la idea de *decolonial healing* que se orienta a la reversión de la herida colonial. Sostiene:

> [l]a diferencia colonial instituye heridas coloniales que disminuyen a la persona, pero generan a la vez digna rabia que nutre la necesidad de sanaciones decoloniales. Sin sanación decolonial, las personas quedan atrapadas en el resentimiento y el resentimiento impide la liberación, la autoafirmación, la dignificación, que son procesos de sanación decolonial. (Mignolo, 2019: 20)

Desde mi punto de vista, la recuperación de la herida colonial cabría pensarla como punto de partida para la re-existencia (Albán Achinte, 2018) en tanto resultante del giro decolonial, del desprendimiento de la matriz de poder global capitalista, del corrimiento de los cánones eurocentrados, del desamarre de los imperativos moderno-coloniales en su alcances éticos, políticos,

epistémicos y tanto más que han marcado todas las esferas de la vida del colonizado, más no como sutura. Es decir, si no el sanar de la herida, sí revertir el padecimiento de la herida colonial en el marco de haceres decolonizantes. Y corresponde agregar, en clave de Albán Achinte que dicha re-existencia sólo es posible en entramados comunales, en comunidad, en "juntanza", como gusta expresar.

Por lo dicho, la herida lo es en su condición de "abierta". Y aquí cabe distinguir herida "colonial", tal como la llama Mignolo, de la herida "abierta" según la menciona Anzaldúa. La autora expresa:

> [l]a frontera entre Estados Unidos y México es *una herida abierta* donde el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra. Y antes que se forme costra, vuelve la hemorragia, la savia vital de dos mundos que se funde para formar un tercer país, una cultura de frontera. Las fronteras están diseñadas para definir los lugares que son seguros y los que no lo son, para distinguir el *us* (nosotros) del *them* (ellos)". (Anzaldúa, 2016: 42)

Importa entonces vincular el concepto de herida abierta, herida colonial y frontera, pues justamente la frontera no opera como espacio de victimización, flagelación constante y lamento paralizante por parte del herido de colonialidad sino como zona para diseñar un espacio entre el *us* y el *them,* el tercer país al que refiere Anzaldúa. Y es precisamente en la frontera donde se sabe de la herida colonial en tanto que herida abierta, al tiempo que crea modos de sobrevivencia y cruces. Es esa frontera espacio de enmarañadas identidades que se entremezclan y solapan. No es espacio de rebeldía baladí. La frontera lejos de encerrar abre, posibilitando habitar mundos que morigeren pesares y se orienten a crear vida comunitaria. Lugar para diseñar sobrevivencia, precisamente en tanto cruce de caminos, en clave de Anzaldúa.

Asimismo, y en directa relación con lo dicho hasta aquí, considérese que el concepto de herida colonial está directamente relacionado con el fenómeno de "racialización". Resulta imposible explicar de qué se trata la herida colonial si no se la articula con la eficacia de la categoría de raza que, en tanto ficción, ordena, jerarquiza, organiza y taxonomiza las diversas poblaciones a escala planetaria. Pues "[l]a idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años" (Quijano, 2019: 349). En dicha organización/jerarquización

poblacional el herido de colonialidad es precisamente el racializado, el ubicado en instancias de sub-ontologización (Maldonado Torres, 2007), seudo, cuasi, proto humano, no plenamente humano, sospechado en lo que a su humanidad respecta, aquel que habita en los confines del *anthropos* y no se alojará nunca en el escenario intramoderno eurocentrado de la excelsa *humanitas,* según lo ha expuesto Mignolo. El herido de colonialidad, el cuerpo que padece la herida colonial, ha sido ubicado en el espacio de la subalternidad y subalteridad periferializada y primordialmente racializada. Así, "[*l*]*a herida colonial* no es ni más ni menos que *la consecuencia* [3]de ese discurso racial" (Mignolo, 2007: 97).

Es menester unas líneas en referencia al martinico Franz Fanon quien nos lega el concepto de "condenado", el *damné*. El cuerpo del condenado es el cuerpo herido más no muerto, es el cuerpo violado y violentado, desgarrado pero pasible de re-construirse, de re-existir. El condenado de Fanon es una figura emblemática, estremecedora y sumamente potente del cuerpo que siente y sabe de la herida colonial, de la humillación racial, de la ignominia. El condenado en Fanon padece una herida de una brutalidad inaudita propinada por el conquistador quien ha arrancado nada más y nada menos que su lengua, despojándolo de aquello que vaya si es constitutivo en virtud de su dimensión ontológica, como lo es la lingüisticidad misma. Así, puede decirse que la herida colonial vuelve al *damné*, desterrado, desclanizado, desclasado, paria y deslenguado, expropiado de su lengua-mundo, ultraje colonial sin igual y de máxima eficacia.

Ciertamente cuando hablamos de herida colonial remitimos a un cuerpo sobre el que ésta se infringe, pero hay que agregar que no sólo atañe a cuerpos sino también a poblaciones, memorias, territorios y más, heridos de colonialidad.

Conexiones

Conceptos: blanquitud, comunalidad, dialéctica de la negación del otro, identidad étnica, negritude, posmodernidad, re-existencias, tercera raíz

Figuras: Gloria Anzaldúa, Frantz Fanon, Walter Mignolo, Aníbal Quijano

[3] El resaltado me pertenece.

Bibliografía

Albán Achinte, Adolfo (2018) *Prácticas creativas de re-existencia*. Buenos Aires: Ed. del Signo.

Anzaldúa, Gloria (2016) *Borderlands /La frontera: La new mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros.

Borsani, María Eugenia (2021) *Rutas decoloniales*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Duke University.

Fanon, Frantz (2009) *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: FCE.

Gandarilla Salgado, José y Ortega Reyna, Jaime (2017) "Todas las cicatrices: hacia una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon". *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 6 (12), 31-65.

Maldonado-Torres, Nelson (2007) "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Siglo del hombre, 127-167.

Mignolo, Walter (2007) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

______ (2019) "Reconstitución epistémica/estética: la *aesthesis* decolonial una década después". *CALLE 14*, 14 (25), enero - junio, 14-32.

Quijano, Aníbal (2019) *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: Ed. del Signo y Duke University.

Heterogeneidad Estructural

Andrés KOZEL

"Heterogeneidad estructural" es un concepto que se inscribe en la serie más o menos amplia que tematiza la problemática coexistencia de realidades disímiles en nuestras sociedades. Realidades, en este caso, en principio, económicas, aunque también sociales, políticas y culturales. Desde un punto de vista histórico-sistemático, es instructivo estudiar el sentido, los alcances y las modulaciones de la heterogeneidad estructural con relación a los demás términos que integran la serie: sociedad dual, colonialismo interno, marginalidad, sociedad abigarrada y otros.

De acuerdo con Solari, Franco y Jutkowitz (1981: cap. IX), el uso del concepto se consolidó en el marco de las críticas a la teoría de la modernización y al enfoque dualista conexo, en las cuales desempeñó un papel relevante la noción de colonialismo interno. Interesa reconstruir la secuencia siguiendo a los autores citados. En su formulación "clásica", el enfoque dualista mentaba la existencia de dos subsistemas en nuestras sociedades: el capitalista y el precapitalista, funcionando con escaso contacto entre sí, y donde los impulsos de cambio iniciaban en el sector moderno, que podía traccionar al otro. La tesis del colonialismo interno postuló el "sin sentido" de hablar de dos subsistemas, destacando tanto la penetración general del capitalismo como la "funcionalidad" de las regiones "tradicionales" o "primitivas" en el desarrollo de los centros "modernizados". En ese contexto despuntó, de la mano de formulaciones de Fernando H. Cardoso, una "nueva versión" del enfoque dualista que, reconociendo la penetración y el predominio del capitalismo en nuestros países, puso de relieve las diferencias crecientes entre el "sector moderno" y el "resto de la economía". En esa misma línea argumental se ubican varios documentos cepalinos y un conjunto de contribuciones decisivas de Aníbal Pinto, donde la noción de heterogeneidad estructural aparece postulada como clave para caracterizar las sociedades latinoamericanas. De manera que, más allá de que sea posible identificar algún antecedente, la noción emergió con nitidez y adquirió consistencia hacia 1970 (Pinto, 1970 y 1972).

Solari, Franco y Jutkowitz explican que las tesis del (nuevo) dualismo y la heterogeneidad se alejan de la del colonialismo interno

al insistir sobre el hecho de que efectivamente serán los "focos modernos" los que propiciarán el desarrollo del resto de la economía. A la vez, dichas tesis toman distancia de los postulados del (primer) dualismo al sostener que la capacidad dinamizadora de los "focos modernos" ha sido menor a la esperada/necesaria. Como se comprueba releyendo los aportes de Osvaldo Sunkel (1971), si bien la perspectiva asociada a la heterogeneidad estructural alude primordialmente a la caracterización de las "relaciones internas", solicita en más de un sentido la consideración de la dominación externa y de la dependencia. De hecho, en ciertas versiones, la dependencia es postulada como el principal factor explicativo de la heterogeneidad y de las distorsiones que conlleva. A su vez, la heterogeneidad es vista como el principal factor explicativo de la marginalidad y, ésta, como la "sustancia del subdesarrollo" (véase Nohlen y Sturm, 1982).

La heterogeneidad estructural es parte de un conjunto amplio de nociones asociado al estudio del cambio social desde una perspectiva comparada, más específicamente, a la caracterización de las sociedades periféricas *en contraste* con las metropolitanas o centrales. Como escriben Nohlen y Sturm, se trata de una "categoría *conquistada* a través de la descripción y comparación de la estructura económica del capitalismo central *y* del periférico, y constituye el carácter estructural determinante de las economías de los países en vías de desarrollo." (1982: 55, mis destacados).

Interesa tener presente el hecho de que caracterizar una estructura como heterogénea supone de alguna manera mentar otra homogénea que funciona como término de comparación. El estructuralismo y el dependentismo latinoamericanos parten de la premisa según la cual las economías centrales son más homogéneas que las periféricas. La comparación es posible no solamente en el espacio sino además en el tiempo: una sociedad puede ser (más o menos) heterogénea en un periodo que en otro.

Como puede apreciarse, este tipo de formulaciones no dejan de tributar a juicios de valor: concebido como más pleno, lo homogéneo es *preferible* a lo heterogéneo. La referencia a la heterogeneidad en este sentido guarda poca relación con las apreciaciones de signo favorable de lo plural, diverso o múltiple; por el contrario, denota y connota unas "partes" no solo disímiles, sino además relacionadas entre sí de modo inconveniente, no virtuoso y tendencialmente reproductor de eso mismo. La heterogeneidad es pensada, así, como un problema a resolver, como algo que convendría superar. Decir "sociedades estructuralmente

heterogéneas" se acerca a decir sociedades "desequilibradas y desiguales", sociedades con un déficit en lo que concierne a su nivel de desarrollo.

Por supuesto, resulta pertinente preguntarse *sobre qué* se predica concretamente la heterogeneidad, ya que aludir a la sociedad o a la estructura sin ofrecer mayores precisiones es todavía una proposición vaga. Siguiendo a Nohlen y Sturm, cabe distinguir entre las posturas que en su momento tematizaron la heterogeneidad de los modos de producción —en el sentido marxista— y las que enfatizaron la heterogeneidad en los niveles de productividad inter e intrasectoriales. Si los debates asociados a los modos de producción han quedado eventualmente "superados", los relacionados con los niveles o brechas de productividad conservan, según se verá enseguida, plena vigencia.

En un pasaje que condensa bien los principales anudamientos implicados en la acepción cepalina, Octavio Rodríguez escribe:

> La heterogeneidad estructural se puede definir atendiendo a la estructura productiva o a la estructura ocupacional. La estructura productiva se dice heterogénea cuando coexisten en ella sectores, ramas o actividades donde la productividad del trabajo es alta o normal (es decir, alcanza los niveles que permiten las tecnologías disponibles), con otras en que la productividad es mucho más baja […]. A esta estructura productiva corresponde cierto tipo de estructura ocupacional. Una es espejo de la otra. En una economía periférica […] hay [una parte significativa de la] mano de obra ocupada en condiciones de productividad muy reducida, que conforma el subempleo. (Rodríguez, 1998: s/r)

Tal como indican Nohlen y Sturm (p. 58), desde la perspectiva asociada a la heterogeneidad estructural, la superación del subdesarrollo no tendría que ver simplemente con expandir el sector moderno, sino que requeriría de una estrategia de "reformas homogeneizantes de la estructura de producción." Podemos ver allí un matiz significativo en relación con el esquematismo implicado en el (primer) dualismo. Es cierto, por lo demás, que, en las versiones más radicales dadas a conocer en torno a 1970, la heterogeneidad

solamente podía superarse suprimiendo su causa, es decir, la dependencia, por vías revolucionarias.

El tópico de la heterogeneidad ha sido trabajado también como herramienta apta para pensar la esferas cultural y literaria. Es especialmente recordado el uso del concepto por parte del crítico peruano Antonio Cornejo Polar, tributario de las formulaciones de José Carlos Mariátegui. En sus *Siete ensayos*, Mariátegui había sostenido que en el Perú coexistían, superpuestos problemáticamente, elementos disímiles; también, había presagiado la inminencia de una transformación radical, de signo socialista, protagonizada por unas masas indígenas imbuidas del mito revolucionario; la transformación daría paso al advenimiento de una cultura más orgánica, más auténtica y ¿…más homogénea? Hay en Cornejo señalamientos de gran interés, que no es posible tratar de manera satisfactoria en este espacio; aunque más no sea de paso, cabe recordar su crítica a la propuesta de Ángel Rama sobre la transculturación narrativa (noción que, a sus ojos, estaría presuponiendo la existencia de una síntesis inexistente), así como su disposición a valorar con signo favorable la heterogeneidad literario-cultural peruana, expresiva de pluralidad e indicativa del carácter histórico y conflictivo de la "cultura nacional" (véase Mazzotti, 2021). En este contexto, la referencia a la heterogeneidad supone aludir a la *no-síntesis*; de este modo, el acento que porta la noción parece contraponerse a los énfasis implicados por nociones como mestizaje, transculturación, hibridación e, incluso, multi/interculturalidad. Decir la heterogeneidad en este nivel permite, por ejemplo, hacer referencia al "bajo grado de dialogismo" de nuestras sociedades, sin prejuzgar nada sobre el valor artístico de las producciones literarias conexas, las cuales pueden resultar incluso "beneficiadas", siempre y cuando se revelen capaces elaborar creativamente esa situación (Sobrevilla, 2001; también, Perus, 2019 y 1995).

Según se adelantó, heterogeneidad estructural es una noción plenamente vigente. Así lo prueba la consideración de distintas contribuciones. Es el caso de una compilación a cargo de Mario Cimoli (2005), integrada por estudios empíricos que procuran calibrar la heterogeneidad atendiendo a la necesidad de identificar, entre otras cosas, los determinantes que "afectan a la creación y difusión de capacidades tecnológicas", y constatando el rezago latinoamericano (tanto en términos del peso de sectores intensivos en conocimiento en la industria como de la evolución de los niveles de productividad). También, de un aporte como el de Mancini y Lavarello (2013), que busca repensar la heterogeneidad estructural en el contexto de la

"mundialización del capital", con todos los desafíos implicados. Asimismo, de las propuestas que se desprenden de los análisis de Ramírez Gallegos y Sztulwark (2018), quienes parten del diagnóstico de la "inmovilidad estructural".

En unos apuntes elocuentes, Agustín Salvia (2013), señala que los impulsos modernizadores recientes —piensa en los años noventa y dos mil—, si bien han promovido el paso de importantes franjas sociales a "modernas posiciones de clase media", no han logrado "cerrar" las brechas de productividad (externa e interna) ni de desigualdad (social y regional) ni, tampoco, resolver la acuciante cuestión de la exclusión/marginalidad. En un pasaje revelador de la íntima conexión entre heterogeneidad estructural y marginalidad, escribe:

> No deja de sorprender cómo la historia parece volver sobre sus propios pasos enriquecida de observables, mostrando una marginalidad fragmentada donde los excedentes de población continúan reproduciéndose acompañando a la nueva modernidad que ofrece la globalización.

Cabe pues afirmar que uno de los principales rasgos de la heterogeneidad estructural es su abrumadora persistencia entre nosotros. Las mediciones más precisas, las promesas más alambicadas y los afanes más obstinados han sido insuficientes para revertirla o atenuarla de manera sensible. Cómo orientar la inversión, el gasto y las políticas ocupacionales y sociales en procura de aproximarnos a un horizonte societal menos excluyente —más homogéneo— sigue siendo una interrogación abierta, un enigma irresuelto. Ostentando un triste y ominoso récord, las sociedades latinoamericanas siguen figurando ente las más desiguales del mundo.

Conexiones

Conceptos: ch'ixi, colonialismo interno, hibridación, marginalidad, mestizaje, sociedad abigarrada/abigarramiento, sociedad dual/dualismo, transculturación

Figuras: Antonio Cornejo Polar, Aníbal Pinto

Bibliografía

Cimoli, Mario (ed.) (2005) *Heterogeneidad estructural, asimetrías tecnológicas y crecimiento en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL/BID.

Mancini, Matías y Lavarello, Pablo (2013) "Heterogeneidad estructural: origen y evolución del concepto frente a los nuevos desafíos en el contexto de la mundialización del capital". *Entrelíneas de la política económica*, 6 (37), La Plata, CIEPyC-UNLP.

Mazzotti, José Antonio (2021) "Heterogeneidad". En Colombi, Beatriz (coord.) *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Nohlen, Dieter y Sturm, Roland (1982) "La heterogeneidad estructural como concepto básico en la teoría de desarrollo". *Revista de Estudios Políticos*, 28, julio-agosto.

Perus, Françoise (2019) *Transculturaciones en el aire. En torno a la cuestión de la forma artística en la crítica de la narrativa hispanoamericana*. México: UNAM.

___________ (1995) "El dialogismo y la poética histórica bajtinianos en la perspectiva de la heterogeneidad cultural y la transculturación narrativa en América Latina". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 21.

Pinto, Aníbal (1970) "Naturaleza e implicaciones de la heterogeneidad estructural en América Latina". *El Trimestre Económico*, XXXVII (1) (145), enero-marzo.

___________ (1972) *La heterogeneidad estructural: aspecto clave del desarrollo latinoamericano*. Santiago de Chile: CEPAL.

Ramírez Gallegos, René y Sztulwark, Sebastián (2018) "América Latina: de la inmovilidad estructural al cambio en la matriz cognitiva". *Revista Estado y Políticas Públicas*, 10, Buenos Aires, mayo-septiembre, 21-37.

Rodríguez, Octavio (1998) "Heterogeneidad estructural y empleo". *Revista de la CEPAL*, número extraordinario, octubre.

Salvia, Agustín (2013) "Heterogeneidad estructural, desigualdad económica y globalización en América Latina". Comunicación presentada en el XXIX Congreso de ALAS.

Sobrevilla, David (2001) "Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, XXVII, 54, segundo semestre.

Solari, Aldo; Franco, Rolando y Jutkowitz, Joel (1981 [1975]) *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI/ILPES.

Sunkel, Osvaldo (1971) "Capitalismo transnacional y desintegración nacional en América Latina". *Estudios Internacionales*, IV, 16, enero-marzo.

Hibridación

Nicolás OLIVOS SANTOYO

La singularidad de los procesos sociales y culturales en los países latinoamericanos ha sido objeto de una constante elucidación con el fin de comprender sus formas y propiedades, pero también para evaluar las posibilidades de nombrarlos desde esas categorías heredadas del saber "universal". ¿Cómo llamar a la pintura que representa hechos de la tradicionalidad colombiana o mexicana bajo cánones expresivos propios de las vanguardias centroeuropeas? ¿Bajo qué adjetivo musical se agrupa un conjunto de rock que incorpora instrumentos de origen precolombino, o mezcla ritmos de cuenca y tango con ritmos electrónicos? ¿De qué idea participa un Estado patrimonialista, o que emerge de una dictadura militar en coalición con las derechas católicas nacionales, que se vuelve un gran impulsor de políticas de modernización tecnológica y económica y cultural? En el centro de la reflexión está el saber si es posible hablar, y al mismo tiempo distinguir, bellas artes de cultura popular, procesos modernos *versus* tradicionales, cultura occidental y cultura local. Y si la respuesta a lo anterior es negativa, la cuestión es entonces, cómo definir nuestra singularidad y determinar sus causas.

Desde los años ochenta "hibridación" se volvió uno de los conceptos para definir estos procesos heteróclitos, que ganó consenso y extensión en la intelectualidad latinoamericana. Este término se sumó a otros como mestizaje, barroquismo, sincretismo y transculturación, que algunas veces suelen utilizarse como sinónimos, quizá distinguibles por ciertos énfasis puestos en alguna parte del proceso, o también pueden considerarse excluyentes, y asumirse como si uno superara al otro para lograr la claridad deseada. Por ejemplo, mestizaje —usado durante mucho tiempo para definir nuestra condición cultural y, en muchos países del continente, la idea clave de la integración nacional y el diseño de política cultural—, se piensa ya como históricamente superado e incluso como políticamente incorrecto. El desuso de la idea de mestizaje no sólo es el producto del rechazo a sus connotaciones raciales y biologistas, pues éstas ya habían sido criticadas por quienes promovieron su uso para pensar las mixturas culturales, tales como Manuel Gamio en México, José María Arguedas en Perú o Mariano Picón Salas en Venezuela. El eje central de la crítica es más bien que sólo retoma

dos polos en la combinatoria, como por ejemplo lo español y lo indígena, lo indígena y lo africano. En este sentido, se trata de un término limitado para pensar otras influencias (la tercera raíz, las otras presencias europeas, las emigraciones asiáticas y de Medio Oriente o los intercambios entre los países vecinos y distantes del continente).

Además, mestizaje, así como sincretismo, o nuevos términos como glolocal, rururbano, moderno-tradicional, son modelos interpretativos que resaltan más las combinatorias binarias o los grados de participación de uno de los polos en la creación de nuevos tipos. A diferencia de aquellos, hibridación, o bien barroco y neobarroco, se distinguen por su énfasis puesto en el producto, en la singularidad de las formaciones socioculturales que emergen de la mixtura de varias fuentes, por lo que saber el origen de una creencia, costumbre o forma de expresión es lo que menos importa; lo central será conocer las resignificaciones, los nuevos campos de sentido y las figuraciones contemporáneas que tiene una expresión artística, una artesanía, un ritual, un barrio histórico en una metrópoli, un Estado populista y patrimonialista en una economía neoliberal, entre otros.

Como reconoce Eduardo Nivón (2012), la noción de hibridación aparece por primera vez en el ámbito de estudio de los medios de comunicación y en la literatura poscolonial. Con Jesús Martín-Barbero, el término se emplea para adjetivar la condición de las clases populares en el mundo urbano, en el cual estos sectores comparten bienes y mensajes culturales que son propios de las ciudades masivas. Lo híbrido sería, en palabras del analista de los medios, la forma novedosa de existencia de los mundos populares entendidos como los de origen campesino, indígena o propio de barrios y sectores marginales de la ciudad. Lo híbrido, señala nuestro autor, continúa la idea de mestizaje expuesta por José María Arguedas, quien la concibió como un proceso de apertura y reelaboración permanente. Los procesos de mestizaje, como los de hibridación, superan las dicotomías y trascienden las tentaciones puristas y los ascos al asumir que lo folclórico puede ser difundido en radio y televisión o la música tradicional puede ser ejecutada con instrumentos electrónicos. Pero la diferencia entre lo mestizo y lo híbrido, según Martín-Barbero, radica en que el segundo es producto del orden de lo masivo, lo que hace que, a través de los mismos medios y en la misma intensidad, lo nacional corra con lo extranjero y lo popular se cruce con la ideología y el espíritu burgués en la configuración del perfil de las culturas nacionales en América Latina (Martín-Barbero, 1987).

En el discurso poscolonial, hibridación aparece en Edward Said y Homi K. Bhabha pero se hereda a autores latinoamericanos como Walter Mignolo, Eduardo Restrepo, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. En estos casos, el concepto se utiliza para señalar del carácter peculiar de las naciones latinoamericanas que al independizarse se colocaron fuera de los modelos hegemónicos y centralistas elaborados para trazar las cartografías de los países en el orden mundial. Se trata de un término que además de útil para definir los procesos culturales de nuestros países, resulta llamativo porque alerta sobre las tendencias homogeneizantes de las academias centrales para definir y caracterizar nuestras historias. Así, para Mignolo, reivindicar la condición híbrida de los países latinoamericanos, traer al flujo de la conciencia nuestra no occidentalización y nuestros cruces culturales, le da a la categoría de hibridación una connotación subversiva.

Ahora bien, será con la publicación, en 1989, del libro de Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, que el concepto se convierte en patrimonio de las ciencias sociales y humanas. Como lo afirma García Canclini, se usa un término de uso corriente, o ya empleado en otras tradiciones teóricas, pero ahora se convierte en un programa de investigación empírico para estudiar procesos culturales, políticos, identitarios, urbanos, fronterizos, de consumo cultural, entre otros más. La hibridación es, en esta propuesta, una herramienta metodológica y conceptual para estudiar y caracterizar a las culturas latinoamericanas en su devenir dentro de la modernidad. Se propone rebasar tanto las dicotomías étnicas que encierran mestizaje, sincretismo, aculturación, como también la base del imaginario dual y unidireccional que opone un mundo anterior (prístino, tradicional, rural, étnico) a uno nuevo (moderno, urbano, occidental).

Con la idea de culturas híbridas García Canclini invita también a desarticular otras dualidades heredadas del discurso moderno en tanto imaginario para pensar los procesos socioculturales, tales como: culto y popular, artístico y masivo, global y local, extranjero y tradicional. Ahora lo importante es mirar las reconversiones y la heterogeneidad de los procesos que ordenan la producción de bienes culturales, sus formas de consumo y circulación, resultado de las transformaciones y dislocaciones generadas por el proyecto moderno en su concreción latinoamericana. El autor vuelve sobre esta idea en su nueva introducción a la edición de 2001 de *Culturas híbridas*. Insiste en que el término híbrido es más fructífero heurísticamente que los de

mestizaje, sincretismo, o barroquismo, ya que, al estar anclado en la analítica de la modernidad, enfatiza las reconversiones del mundo cultural posibilitadas por los medios masivos de comunicación, las nuevas tecnologías de la información, la expansión de los mercados globales y la movilidad poblacional vinculada a las migraciones y diásporas contemporáneas.

Hibridismo se convirtió en un término que permitió a muchos intelectuales latinoamericanos disconformes con la idea de posmodernidad asumir los procesos abigarrados y heteróclitos en el campo de la cultura. Por este motivo, sus sentidos, tal y como los expuso Néstor García Canclini, no fueron objeto de disputas conceptuales que motivaran otras vías de entendimiento. Quizá otra forma de asumir la idea de hibridez provenga de una vía no posmoderna, representada en figuras como Bolívar Echeverría, Octavio Paz y Roger Bartra. Ya sea equiparando los procesos de hibridación con una forma barroca de ser, o asumiendo que la hibridez es la manera en que se han edificado las naciones latinoamericanas, estos autores han usado el término para caracterizar tanto el proceso como para adjetivar el producto. Pero un producto que no tiene su manufactura en la modernidad, sino que es la herencia del encuentro de mundos disímbolos: las culturas precolombinas y las europeas, que a su vez cargaban sus propias hibridaciones. En *El ogro filantrópico*, Octavio Paz analiza la forma extraña del Estado mexicano, comparándolo con otras formaciones estatales en América Latina, para señalar que nuestros gobiernos y Estados son la expresión de las formas de yuxtaposición que caracterizan nuestra hibridación, donde conviven, escribe Paz: "la Contrarreforma y el liberalismo, la hacienda y la industria, el analfabeto y el literario cosmopolita, el cacique y el banquero". De ahí que Samuel Arriarán afirme que América hispánica sea tierra de sincretismos, de improvisaciones y de hibridaciones creativas que podrían resultar una alternativa al proyecto de modernidad unívoco y unidimensional.

Ahora bien, Roberto Follari, en su defensa de la idea de posmodernidad como concepto de, y para, la época contemporánea, critica la analítica de la hibridación en el sentido que acabamos de describir y señala que asumir la mismidad bajo el argumento de que siempre hemos sido híbridos obnubila las especificidades que una nueva era significa en términos históricos. Por su parte, Néstor García Canclini, en respuesta a sus críticos (De Mojica, 2000) reconoce que los procesos de hibridación son continuos e históricos. Un equívoco en la lectura de su propuesta habría sido pensar que

hablaba de entidades discretas y puras implicadas en las reconversiones híbridas. Sin embargo, insiste en que su planteamiento apunta a ser una herramienta para comprender los procesos de la contemporaneidad, donde las resignificaciones se motivan por las puestas en escena y los juegos de lo actual y no por la inercia de la hibridación constante.

Finalmente, García Canclini reconoce que el título de su libro condujo a otra desviación: asumir que el concepto se propuso como un adjetivo para catalogar hechos socioculturales e incluso aspectos de las culturas nacionales. Así, se emplearía para ir señalando qué manifestación cultural es híbrida, qué ciudad merece ser nombrada así, o para calmar las angustias identitarias de saber si fuimos o somos modernos (para tranquilidad de todos, siempre fuimos híbridos). Anunciando su abandono del concepto, hecho observable en toda su obra posterior al libro de 1989, postulará que lo idóneo hubiera sido hablar de "procesos de hibridación", y no de "culturas híbridas". De esta manera, el término formaría parte de otros como globalización, multiculturalidad, consumo y resistencias, postulados como recursos analíticos para dar cuenta de procesos socioculturales actuales desplazando así su lugar como adjetivo empleado para definir el perfil de nuestros países y adjudicarles una esencia (barroca, mestiza o híbrida).

Conexiones

Conceptos: ch'ixi, herida colonial, mestizaje, mestizofilia, sociedad abigarrada/abigarramiento, sociedad dual/dualismo, transculturación

Figuras: Néstor García Canclini, Alejandro Grimson, Jesús Martín-Barbero, Eduardo Nivón

Bibliografía

Arriarán, Samuel y Beuchot, Mauricio (1999) *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México: Itaca.

De Mojica, Sarah (2001) *Mapas culturales para América Latina: culturas híbridas, no simultaneidad, modernidad periférica*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.

García Canclini, Néstor (2001 [1989]) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

Grimson, Alejandro (2011) *Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Martín-Barbero, Jesús (1987) *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. México: G. Gili.
Nivón, Eduardo (2012) *Voces híbridas. Reflexiones en torno a la obra de García Canclini*. México: UAM-I-Siglo XXI.

Identidad Étnica

Marta E. CASAÚS ARZÚ

En los últimos años ha habido una profusión, por momentos abusiva, del uso del concepto "identidad". Probablemente se deba a que la globalización ha hecho (re)surgir viejas y nuevas identidades, en un proceso que cabe interpretar como parte de las estrategias de resistencia frente al horizonte eventualmente no deseado de la asimilación u homogeneización cultural. Obviamente se trata de un debate que rebasa las fronteras latinoamericanas, pero que en nuestra región ha tenido modulaciones específicas.

Asael Mercado Maldonado y Alejandrina Hernández Oliva (2010) han ofrecido una eficaz recapitulación de los abordajes a la identidad, en principio en general, pero desembocando en la consideración de la identidad colectiva. Vale la pena seguirlos para entrar en tema. En el psicoanálisis de Erik Erikson, el término "identidad" alude a "un sentimiento de mismidad y continuidad que experimenta el individuo cuando se pregunta quién soy frente al Otro". La identidad es un ejercicio de autorreflexión a través del cual el individuo pondera sus capacidades y potencialidades y adquiere conciencia de sí mismo frente a los otros y se reconoce como "miembro de un grupo" lo que, a su vez, le permite diferenciarse de los demás. En un autor como Habermas la identidad es un elemento de acción comunicativa; en la sociología, se la piensa como un "atributo" de los actores sociales; es, sin duda, un elemento clave para la constitución de los movimientos sociales, cuyos integrantes se identifican con ciertos rasgos o marcadores que los unifican (Gilberto Giménez). En antropología, es uno de los ejes centrales de investigación: "es un conjunto de atributos característicos de un grupo" que se define por unos marcadores identitarios (De Vos y Romanucci). La identidad se construye en contextos históricos determinados, a lo largo de un proceso de interacción, en donde los sujetos elaboran los elementos culturales del grupo y adquieren un yo de pertenencia (Fredrik Barth; Gilberto Giménez).

Como recuerdan los autores citados *infra* (Mercado Maldonado y Hernández Oliva, 2010), Henri Tajfel definió la identidad social como el vínculo psicológico que permite la unión de la persona con su grupo. La persona debe: a) percibir que pertenece al grupo, b) ser consciente de que, por pertenecer a ese grupo, se le

asigna un calificativo positivo o negativo, c) sentir cierto afecto derivado de la conciencia de pertenecer a dicho grupo. Tanto para Tajfel como para Barth, la pertenencia al grupo es el ingrediente esencial de la identidad social. Un individuo puede pertenecer a varios grupos o categorías sociales y comportarse de diferente manera en cada grupo o circunstancia o asumir una identidad básica frente a otras, pero no todas las identidades "pesan" igual ni los individuos sienten el mismo nivel de pertenencia o identificación; además, hay circunstancias en las que se puede expresar una identificación mayor que en otras. Un ejemplo nítido de esto es el de los migrantes, cuya "identidad originaria" suele pesar más cuando están en el extranjero.

La pertenencia a un grupo se asocia a procesos de categorización. Los individuos van ordenando rasgos, categorías y estereotipos. Se trata de creencias compartidas (cuya correspondencia con la realidad es variable) con una carga emotiva o afectiva y que suelen articularse con la discriminación: "catalanes", "moros", "negros", "inditos". Por ello se dice que la identidad social es producto de un binomio de pertenencia/comparación, que implica dos distinciones, aquella por la cual el grupo de autodefine a partir de características que le son comunes —"vasco", "maya", "catalán", "ladino"—, y aquella que resulta de sus diferencias con los otros. Ello plantea un proceso constante de inclusión/exclusión de los que los psicólogos llaman *in group* y *out group* y, a su vez, va provocando una conciencia común de un "nosotros". La identidad social posee tres componentes de auto identificación o adscripción: cognitivos, evaluativos y afectivos.

La identidad puede ser adscriptiva o por conciencia. Se puede afirmar que la identidad "emerge y se reafirma" en confrontación con otras identidades, es decir, en el proceso de interacción social. En el proceso de socialización de niño a adulto aparecen diferentes espacios y núcleos de adscripción social: familia, escuela, pueblo, clubes, partidos políticos, grupos religiosos, grupos de recreación o religiosos. Ningún niño nace islamista o sionista: la cultura es un elemento fundamental en la adquisición de esa pertenencia.

Jürgen Habermas distingue dos fases de integración de la identidad: a) la simbólica (donde la homogeneidad de valores permite la adscripción y los individuos se encuentran unidos por valores, imágenes y mitos), y b) la comunicativa (donde, como sucede en las sociedades modernas, las identidades se conforman de una manera cada vez más abstracta y se adquieren en el espacio público a través de la interacción comunicativa, jugando un papel relevante la elección

racional, la conveniencia, la oportunidad, etc.). Así, puede afirmarse que la identidad "no es más que la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición (distintiva) en el espacio social y de su relación con otros agentes que ocupan posiciones diferenciadas" (Gilberto Giménez, citado por Mercado Maldonado y Hernández Oliva: 238-239). De manera que la identidad colectiva tiene que ver con la autopercepción, la autodefinición, la diferenciación/contraposición, la delimitación de "espacios", todo ello en relación con un conjunto rasgos, atributos y signos supuestamente compartidos. Sintetizando, la identidad colectiva: a) es una construcción de los propios sujetos, b) que se expresa en términos de un nosotros en contraposición con los otros, c) cuyo punto de partida son los rasgos o elementos culturales —marcadores—, seleccionados por la propia comunidad, d) los cuales constituyen su cultura —de ahí que algunos autores prefieran hablar de "identidad cultural".

Etnia, por su parte, proviene de *ethnos*, que en griego alude a las gentes extranjeras, presumiblemente amenazantes. En el siglo XIX, en conexión con los avances de las ciencias biológicas, tuvo lugar un deslizamiento conceptual: etnia pasó a significar un grupo con similares rasgos biológicos y valores culturales, que se identifican a sí mismo como tal. La etnia es "una colectividad cultural que hace hincapié en los mitos de origen, linaje y pertenencia a un grupo étnico" (Smith, 1986). Hoy se sabe que la ascendencia genética no es un criterio necesariamente relevante. Mucho más pueden serlo la lengua, la religión, la cultura. En este sentido, acudir al concepto de etnia ha representado un avance, no necesariamente aproblemático, con respecto a la noción de raza, muy desacreditada después de la Segunda guerra mundial.

Para Poutignat y Streiff-Fenart (1995), una etnia es un grupo humano que comparte una lengua, unos valores, un nombre, una misma descendencia, una conciencia de pertenencia. Fredrik Barth propuso sustituir el concepto de etnia por el de etnicidad. La etnicidad implica tres cuestiones: a) Una disociación entre cultura y territorio; b) un sentido subjetivo de pertenencia, de cultura y de fronteras físicas o imaginadas, y c) rasgos culturales con base en los cuales se autodefinen los sujetos. De esta manera, la etnicidad pasa a ser una identificación cultural, psico-sociológica y de auto adscripción interna y externa. Desde luego, se trata de una adscripción que no necesariamente es fija, sino que puede mutar en el tiempo, según las circunstancias. Para Giménez (1996), la etnicidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados: representaciones, valores y

símbolos a través de los cuales los actores sociales, individuales o colectivos, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio histórico especifico y socialmente estructurado.

En los últimos tiempos, la etnicidad emerge como una construcción de gran capacidad de movilización social y política. Las identidades étnicas se construyen y se recrean en diferentes contextos culturales y sociopolíticos, pero tienen raíces históricas profundas que están vinculadas a agravios y conflictos del pasado; de ahí el papel relevante que juega la historia y sus usos en la conformación, transformación y recreación de las identidades étnicas. Hablar de identidades étnicas es referirse a competencias, conflictos y disputas por el poder económico y político. En las últimas décadas, la noción fue central en los debates latinoamericanos, articulándose con procesos de afirmación identitaria de los denominados pueblos indígenas y afrodescendientes.

La identidad indígena no es algo estático sino algo dinámico. Está en permanente construcción y recreación. Casi siempre está "negociándose". Los actores buscan redefinir su papel en la sociedad; por lo general, mayores cuotas de participación social, política y económica. En ocasiones, también, mayores grados de autonomía. La etnicidad es una categoría de análisis válida. Sin embargo, no debe ser separada de la trama de las relaciones interétnicas ni, tampoco, de la trama de las relaciones de clase y poder. De lo contrario se esencializa y romantiza, perdiendo buena parte de su valor como herramienta conceptual.

Así, puede pensarse la etnicidad como una forma de identidad social y colectiva que se basa en aspectos culturales, territoriales, simbólicos y de historia común de un grupo subalterno, es decir, de un grupo que ha padecido una situación de dominio político y cultural por parte de una entidad estatal homogeneizante, excluyente, invisibilizadora de los grupos subalternos, las mujeres, los indígenas, los afrodescendientes. La etnicidad emerge en situaciones de conflicto. Puede ser invocada, utilizada o manipulada de diferentes formas por diferentes personas y en situaciones diversas para plantear demandas específicas de un colectivo generalmente discriminado o excluido.

Para algunos autores, el despertar de los movimientos indígenas o de los pueblos originarios en América Latina, es fruto de un activismo nacionalista étnico o testimonia la emergencia de un nuevo actor que reivindica sus derechos socioeconómicos y étnico-culturales. Para otros, es un movimiento subversivo, un "movimiento peligroso y

perturbador", que atenta contra los principios de la democracia formal, el estado nacional y el sistema de representación política y ciudadana, al asumirse sus miembros como "pueblo" y no como ciudadanos (véanse, entre otros, Stavenhagen, 1998; Casaús, 1999).

El llamado "nuevo indigenismo" ha sido catalogado a menudo como un movimiento de sello etnicista, con tintes esencialistas, similares a los del no menos estereotipado movimiento islámico. Sin embargo, el movimiento en cuestión tiene poco de nuevo y, en la mayoría de los casos también, poco de etnicista, en su acepción más negativa. Se trata de un nuevo actor colectivo en busca de un espacio mayor de representación social y política y una mayor igualdad económica y jurídica, frente a la realidad de unos estados monoculturales y homogeneizantes. Estos "nuevos actores" van buscando el reconocimiento paritario de su calidad de ciudadanos, bajo una triple perspectiva: cívico-política, social y cultural; exigen a la sociedad y al estado el respeto de su especificidad cultural y el reconocimiento de sus particularidades, a la vez que proponen una modificación del papel hasta ahora se les había asignado en las sociedades latinoamericanas como grupos subalternos.

La "cuestión étnica", que en otros tiempos se llamó, no muy felizmente por cierto, el "problema del indio", no parece radicar tanto en el fenómeno en sí, sino en los renovados términos en que se despliega la polémica, en su mayor visualización internacional y, sobre todo, en los renovados márgenes para la renegociación de estas identidades, que afectan, sí, a los pueblos indígenas y también al conjunto de la sociedad, ya que remite a procesos históricos que remueven la conciencia de los no indígenas y les obliga a realizar juntos una reflexión sobre un nuevo modelo de estado, de nación y de ciudadanía.

Una pregunta relevante tanto en términos histórico-empíricos como teóricos es por qué ha surgido recientemente esta emergencia de los pueblos o los movimientos indígenas como actores sociales o sujetos históricos con voz propia y reivindicaciones propias, en busca de una ciudadanía común, pero a la vez plural y diferenciada. ¿Qué factores han producido esta emergencia ahora y no antes, por qué en estos términos y no en otros, cómo funciona la representatividad social y política en estos grupos que alcanzan los 40 millones en América Latina, constituyendo más de la mitad de la población de Guatemala y Bolivia, alrededor de la mitad en Perú y Ecuador y una proporción relevante en México y otros países del área? Para varios autores, la respuesta debe buscarse en la mutación contemporánea del modelo de ciudadanía (Yashar, 1999; Stavenhagen, 2002, 1998;

Villoro, 1998). De acuerdo con Deborah Yashar (1999), se han politizado las identidades étnicas en torno a demandas ligadas a la consecución de mayores grados de autonomía local o regional, de la preservación de los recursos naturales, de la movilización de demandas económicas y culturales, todo ello en el marco de la creación de nuevas redes locales e internacionales que hacen posible la difusión global de los reclamos y propuestas. Se trata de demandas asociadas a la construcción de una ciudadanía transformada, resignificada: una ciudadanía multi-inter-pluricultural.

Conexiones

Conceptos: autonomía/autonomismo, blanquitud, campesindios, ch'ixi, etnodesarrollo, feminismos latinoamericanos/de Abya Yala, herida colonial, indianismo, intelectuales indígenas, mestizaje, negritude, nosotredad, tercera raíz

Figuras: Marta E. Casaús Arzú, Héctor Díaz Polanco, Gilberto Giménez, Rodolfo Stavenhagen, Luis Villoro

Bibliografía

Altamirano, Carlos (2020) "Apéndice. Anotaciones sobre una literatura". En *La invención de Nuestra América. Obsesiones, narrativas y debates sobre la identidad de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Casaús Arzú, Marta (1999) "Los proyectos de integración social del indio y el imaginario nacional de las elites intelectuales guatemaltecas, siglos XIX y XX". *Revista de Indias*, 59 (217).

De Vos, George y Lola Romanucci Ross (1982) *Ethnic Identity. Cultural Continuity and Change*. Chicago: The University of Chicago Press.

Díaz Polanco, Héctor (2002) *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*. México: UACM.

Giménez, Gilberto (2000a) "Identidades étnicas: estado de la cuestión". En Reina, Leticia, *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional Indigenista / Miguel Ángel Porrúa.

___________ (2000b) "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En Valenzuela Arce, José Manuel (coord.) *Decadencia y auge de las identidades*, México: El Colegio de la Frontera Norte / Plaza y Valdés.

___________ Giménez, Gilberto (1996) "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología". En *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*. México: UNAM.

Habermas, Jürgen (1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Ariel.

Mercado Maldonado, Asael y Hernández Oliva, Alejandrina (2010) "El proceso de construcción de la identidad colectiva". *Convergencias* (53), UAEM.

Poutignat, Philippe y Streiff-Fenart, Joceline (1995) *Théories de l'ethnicité*. París: Presses Universitaires de France.

Smith, Anthony (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.

Stavenhagen, Rodolfo (2002) "Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 4 (7), Sevilla.

__________ (dir.) (1998) *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México: El Colegio de México / IIDH.

Villoro, Luis (1998) *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.

Yashar, Deborah (1999) "Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America". *World Politics*, 52 (1) (Oct.), The Johns Hopkins University Press.

Indianismo

Gustavo R. CRUZ

Entiendo por "indianismo" a una filosofía e ideología política producida en sus inicios por sujetos quechua y aymaras del Kollasuyu —que atraviesa la parte "andina" de Bolivia, sur peruano y norte argentino y chileno— desde la década de los sesenta del siglo XX. Su núcleo político es la liberación india, desde los indios mismos, de toda opresión racista colonial-moderna. El indianismo resignificó políticamente el concepto racializado de indio expresado en la consigna: "como indios nos dominaron, como indios nos liberaremos".

Sin embargo, el concepto de indianismo es previo al uso dado por los quechuaymaras de los años sesenta en adelante. En Bolivia, fue utilizado por Carlos Medinaceli (1889-1949) en sus *Estudios críticos*, quien lo entendió como una "ideología bien cimentada", a la que solamente le faltaba realizarse en "creaciones maestras de arte". Ese indianismo "está llamado a futuro a convertirse en palingenésica trascendental social revolucionaria", teniendo como referencia al pensamiento de José Carlos Mariátegui. En Argentina, unos años antes, Ricardo Rojas (1882-1957) en *Eurindia* (1924) entendía al indianismo como opuesto al "exotismo": a sus ojos, el indianismo era expresión de la "reivindicación nativista" de América como contrapunto del cosmopolitismo del exotismo europeo; ambos constituirían el movimiento histórico en la conformación de Eurindia. Por otra parte, *Indianismo* (1947) fue el título con el que la escritora boliviana Mercedes Anaya de Urquidi (1889-1971) publicó sus interpretaciones sobre simbología y mitos quechuaymaras. Ninguno de los autores nombrados se entendió así mismo como indianista. Con estas tres referencias, queremos indicar que la idea de indianismo no es unívoca y tiene su historia compleja. Los indianistas quechuaymaras entenderán que ese indianismo aludido por Medinaceli o Rojas fue en realidad una variante del indigenismo.

El indianismo adquirió potencia crítica en los años sesenta y setenta del siglo XX. En Bolivia, Fausto Reinaga (1906-1994), Hilda Reinaga Gordillo (n.1945), Luciano Tapia (1923-2010), Constantino

Lima (n.1933) y otros fueron las y los gestoras-res del indianismo.[4] Produjeron pensamiento político indianista, crearon partidos políticos indianistas, batallaron en el ámbito sindical campesino y desarrollaron un admirable combate ideológico-simbólico contra el hispanismo u occidentalismo y también contra el indigenismo. El indianismo se fue delimitando como adversario del indigenismo latinoamericano, al que situó como una ideología asimilacionista del indio a las naciones latinoamericanas, con lo cual atenta contra la autonomía de los pueblos-naciones indias opuestos a la invasión colonial-moderna (Cruz, 2018). Sin demeritar en ningún sentido al indianismo de Lima y Tapia, se puede considerar que *La revolución india*, de Fausto Reinaga (1970), adquirió la relevancia de un texto quemante para indias-os en proceso de descolonización y de reconstrucción de una alternativa a los proyectos civilizatorios occidentales. Así, se pueden distinguir dos niveles en el indianismo: las tesis históricas y las tesis políticas, ambas fundamentales para la constitución del sujeto indio-indianista. Este indianismo se irradió fuera del contexto boliviano. Tal es el caso de Guillermo Carnero Hoke (1917-1985) en Perú (Escárzaga, 2014), de varias organizaciones indianistas en Argentina (Cruz, 2015) y seguramente en el norte de Chile. Desde los setenta se puede reconstruir una red indianista que unió a sujetos indios en combate con los Estados nacionales que, por genocidio o etnocidio, continuaron la colonización de los pueblos y territorios indios. Entre las primeras compilaciones con voces indianistas corresponde mencionar las de Adolfo Colombres (*Por la liberación indígena, documentos y testimonios*, de 1975) y Guillermo Bonfil Batalla (*Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios contemporáneos en América Latina*, 1981). Un momento central de expansión del indianismo se dio en los años ochenta con la creación del Consejo Indio Sudamericano (CISA), que tuvo entre sus dirigentes a Ramiro Reynaga Burgoa (Wankar, 1981).

En Bolivia, entre 1980 y 2000, el indianismo fue continuado por diversas organizaciones políticas, culturales, estudiantiles (Pacheco, 1992), no sin conflicto con otra corriente de pensamiento político surgido de aymaras y quechuas: el katarismo, sobre lo cual

[4] Las obras indianistas de Fausto Reinaga son: *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina (*1964*), La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967), *El indio y los escritores de América* (1968), *La revolución india* (1970), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) y *Tesis india* (1971). Véanse Hilda Reinaga Gordillo (2021) y Tapia (1995). Sobre Constantino Lima, hay una entrevista de Pablo Mamani y consideraciones de Abraham Delgado Mancilla en su *Pensamiento político aymara y la descolonización de la memoria (1960-2017).*

existen los conocidos estudios *Oprimidos pero no vencidos*, de Silvia Rivera Cusicanqui (1984) y *El katarismo*, de Javier Hurtado (1986). Entender las diferencias entre indianismo y katarismo forma parte de la complejidad del plural movimiento indio (véase, entre otros, Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz, 2016). Basta aquí con indicar que hay diferencias sustanciales entre ambas perspectivas, pero también esfuerzos importantes de rearticularlas. Uno de ellos fue el realizado por Felipe Quispe (1942-2021), el *Mallku*, quien, luego de la experiencia del Ejército Guerrillero Tupak Katari y tras pasar varios años de prisión, fue electo como secretario ejecutivo de la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y disputó, hasta la fecha de su muerte, un espacio político a nivel nacional en Bolivia. No obstante, el indianismo no se puede identificar sin más con el katarismo, ni el katarismo es un tipo de indianismo (Quispe, A., 2011). Desde 2000, con la crisis del neoliberalismo, se produjo el resurgimiento del indianismo. Hilda Reinaga, indianista de la primera hora, reeditó *La revolución india* (2001, segunda edición), que es leída por nuevas generaciones de indios politizados; la obra va por la octava edición. El indianismo (como el katarismo) ejerció tal impacto en Bolivia que en 2014 la vicepresidencia de Bolivia promovió la publicación de las obras completas de Fausto Reinaga (que se suele periodizar en tres etapas: preindianista, indianista, posindianista o amáutica). Dicha publicación es bienvenida para conocer el pensamiento del quechuaymara, pero es un hecho debatido arduamente entre indianistas que consideran que el gobierno del Movimiento al Socialismo lejos ha estado de las tesis indianistas, a pesar de los esfuerzos de Álvaro García Linera de hacerlos confluir, por ejemplo, en "Indianismo y marxismo", ensayo de 2005.

Nuevas generaciones continúan trabajando en la rearticulación de indianismo y katarismo como alternativa a las políticas actuales, en las cuales, según se considera, persisten prácticas coloniales (véanse VVAA, 2010; Mamani, 2017). Esto ha derivado en críticas neo-indianistas al indianismo de los setenta y en la constitución de nacionalismos indios, ahora como nacionalismo aymara y nacionalismo kolla o *qulla* (Durán, 2018).

En el resto de Abya Yala el indianismo tuvo un derrotero diverso, paralelo (a veces convergente) con el indianismo quechuaymara. Fue tomado por diversos sectores e intelectuales, a veces comprendiéndolo en un sentido distinto al de los indianistas del Kollasuyu. Así, el concepto también es utilizado en contextos como el mexicano, pero con las particularidades de los pueblos

indios y del Estado mexicano. Vale recordar que Guillermo Bonfil Batalla (1981) fue uno de los primeros en receptar y valorar el aporte indianista quechuaymara de los años setenta. Más acá en el tiempo, se señala al indianismo como propio de organizaciones y dirigentes indios del sur mexicano, que desde los años setenta se constituyen en el antecedente del zapatismo contemporáneo (Leyva Solano, 2005; Ávila Roja, 2012; Saladino, 2015), o bien se ensayan neologismos como "campesindio" para situar a los movimientos campesinos de México como neo-indianistas (Armando Bartra). Bartra define como indianistas a Evo Morales y Álvaro García Linera; en su libro *El hombre de hierro*, de 2008, Bartra caracterizó negativamente a los indianistas Fausto Reinaga y Felipe Quispe.

A modo de cierre, considero que el indianismo logró generar una sensibilidad y racionalidad desde la "subjetividad india" que fue ruptural ante el colonialismo ínsito de los racismos anti-indios de los Estado (mono y pluri) nacionales modernos, por lo cual su vigencia es innegable. A partir de los debates contemporáneos, entiendo que algunos de los giros que se produjeron en el indianismo desde los sesenta del siglo pasado hasta hoy son: 1) de la construcción política india a partir de la "raza india" a la afirmación "nacional" como qullas, aymaras, kollas, etcétera; 2) de la reconstrucción de la Nación India a la construcción de un Estado qolla o Estado aymara; 3) del machismo indio al empoderamiento warmi [mujer en quechua]; 4) del sujeto indio-campesino al indio-urbano; 5) de la moderna idea de "revolución india" a la noción ancestral de Pachakuti, y 6) del elogio al Inkario a su crítica como una forma de dominación previa a la conquista española (Cruz, 2021; véase, también, el excelente ensayo de Durán, 2022).

Conexiones

Conceptos: campesindios, herida colonial, identidad étnica, intelectuales indígenas, nacional-popular,
zapatismo/neozapatismo
Figuras: Guillermo Carnero Hoke, Frantz Fanon, Constantino Lima Chávez, Fausto Reinaga, Hilda Reinaga Gordillo, Luciano Tapia

Bibliografía

Ávila Roja, Odín (2012) "¿Es el movimiento zapatista otro indianismo?". *Pukara*, 6 (76), Qollasuyu-Bolivia, 6-7.

Cruz, Gustavo (2021) "El tiempo de la crítica a *La revolución india*". *Estudios de Filosofía Política e Historia de las Ideas*, 23, 1-13.

___________ (2018) "La crítica al indigenismo desde el indianismo de Fausto Reinaga". *Cuadernos Americanos*, 165, 159-182.

___________ (2015) "Fausto Reinaga y algunos intelectuales del contexto argentino: ¿una red indianista?". *Minka*, 3, La Paz, mayo, 41-60.

Durán, Valeria (2022) *Indianismo contemporáneo en el Kollasuyu. Sus vínculos y contribuciones.* Jujuy: El Malón Vive.

_____________ (2018) *El legado indianista-katarista para una filosofía política india. Hacia el nacionalismo kolla*. Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Inédita.

Escárzaga, Fabiola (compilación e introducción) (2014) *Correspondencia Reinaga, Carnero, Bonfil.* Bolivia: CEAM-México y Fundación Amáutica Fausto Reinaga.

Leyva Solano, Xochitl (2005) "Indigenismo, indianismo y 'ciudadanía étnica'". En Dávalos, Pablo (comp.) *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 279-309.

Mamani, Pablo (2017) *El estado neocolonial: una mirada al proceso de la lucha por el poder y sus contradicciones en Bolivia*. La Paz: Rincón.

Pacheco, Diego (1992) *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: HISBOL y MUSEF.

Portugal Mollinedo, Pedro y Macusaya Cruz, Carlos (2016) *El indianismo katarista. Un análisis crítico*. La Paz: Fundación F. Ebert.

Quispe, Ayar (2011) *Indianismo*. Qullasuyu [Bolivia]: Awqa y Ed. Pachakuti.

Reinaga, Fausto (2001 [1970]) *La revolución india*. La Paz: MINKA.

Reinaga Gordillo, Hilda (2021) *Mi llegada a la casa del Amauta*. La Paz: Wa-Gui.

Saladino García, Alberto (2015) "Indianismo". En Biagini, Hugo E. (director), *Diccionario del pensamiento alternativo. Adenda*. Buenos Aires: Biblos, 126-129.

Tapia Luciano (Lusiku Qhispi Mamani) (1995) *Ukhamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida)*. La Paz: Hisbol-Musef.

VVAA (2010) *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*. La Paz: Fondo Editorial Pukara.

Wankar [Ramiro Reynaga Burgoa] (1981) *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España.* México: Nueva Imagen.

Intelectuales Indígenas

Claudia ZAPATA

"Intelectuales indígenas" es un concepto que tiene por objetivo identificar y referir a aquellos sujetos indígenas que ejercen una función intelectual en la esfera pública. Esta función consiste, a grandes rasgos, en articular relatos e interpretaciones sobre la historia de sus pueblos o nacionalidades con el propósito de explicar la situación actual de estos y tomar posición frente a los conflictos que continúan marcando su relación con los Estados nacionales. Se trata de intelectuales que manejan la escritura y, en general, los códigos de la cultura hegemónica; que poseen formación disciplinaria e interdisciplinaria y que desde esa formación escriben libros, artículos, columnas de opinión, etc., con los cuales intervienen tanto en el campo intelectual como en la esfera pública anteriormente mencionada.

El concepto destaca tanto estas características como el sentido político de esa intervención. No busca, por lo tanto, establecer una relación simbiótica entre procedencia indígena del autor o autora y su condición de "intelectual indígena", pues lo que caracteriza esto último es la teorización de la pertenencia y la defensa de un interés colectivo propio en escenarios de conflicto. En trabajos anteriores hemos precisado que esa función intelectual consiste en "…fundamentar un proyecto político que no es nacional ni de clase —exclusivamente— sino articulado en torno a una identidad étnica" (Zapata 2005: 65). A su vez, se trata de sujetos indígenas que desafían los estereotipos de indigenidad históricamente construidos desde el poder, pues sus biografías y prácticas intelectuales los alejan de la imagen de alteridad cultural radical que esos estereotipos movilizan. Por el contrario, son autores y autoras que habitan distintos mundos socio-culturales y que expresan el dinamismo histórico de sus sociedades, incluida la capacidad de sobrevivencia en condiciones desiguales, marcadas por la exclusión y la racialización que han signado sus propias biografías.

Esa ausencia de purismo cultural y el carácter político de la función intelectual que desempeñan, fue advertida lúcidamente a mediados de los años setenta por un dirigente del pueblo Ye'cuana de Venezuela, quien durante la Segunda Reunión de Barbados —uno de los eventos más importantes para el desarrollo del movimiento

indígena continental— realizada en 1977, sostuvo sobre ese tipo de intelectual indígena que "Él no debe mezclar el conocimiento que tenga de la historia de otras culturas —por ejemplo, la occidental— con la representación de las mismas. Esto quiere decir que él puede conocer, pero no ser representante de otras culturas que no sean la propia" (1979: 208).

Entre los factores que explican el surgimiento de este tipo de intelectuales, destacan dos: el primero es el acceso a la educación superior y con ello a la especialización disciplinaria en campos como las Humanidades y las Ciencias Sociales. El segundo dice relación con el desarrollo del ciclo más actual de movimientos indígenas, que hunde sus raíces en los años setenta del siglo XX y que continúa desarrollándose en toda América Latina (a este segundo factor se ha dedicado más recientemente el antropólogo mapuche Enrique Antileo). Referimos con ello no a casos excepcionales, que los hubo y muy significativos en la primera mitad del siglo XX (como Manuel Mankilef entre los mapuche de Chile y Fausto Reinaga entre los quechua y aymaras de Bolivia, por citar ejemplos que hoy son emblemáticos).

Este sector de intelectuales indígenas constituye una corriente al interior del campo intelectual latinoamericano, con sus propios desarrollos conceptuales. A su vez, esto ha ocurrido en relación con otras corrientes y debates que se han desarrollado al interior de dicho campo. Por ejemplo, se ha relacionado críticamente con las formulaciones intelectuales en torno al mestizaje, que concentró las energías de la intelectualidad latinoamericana sobre todo en la primera mitad del siglo XX y que esta intelectualidad indígena contemporánea confronta por el sentido etnocida que tenían finalmente aquellas propuestas, ello en la medida que no contemplaban un lugar para los pueblos indígenas y su especificidad cultural en el futuro. También se ha relacionado con otras vertientes de pensamiento crítico, mostrando afinidad con algunas de ellas, como ocurre con el pensamiento anticolonialista y antirracista; inclusive se podría afirmar que forma parte de dicha corriente (Zapata 2008) y que constituye el eslabón más contemporáneo de ella, ya que recrea con aportes propios el argumento de la continuidad colonial y el proyecto —intelectual y a la vez político— de superar ese orden colonial republicano que se diagnostica. Los primeros indicios de ese diálogo productivo e intenso entre autores que provienen de sectores racializados los encontramos en los trabajos de Fausto Reinaga, quien refiere profusamente la obra del martiniqués-argelino Frantz Fanon en sus libros más importantes: *El*

indio y los escritores de América (1969) y *La revolución india* (1970). Más contemporáneamente, ese diálogo con figuras del pensamiento anticolonialista se encuentra en la obra de historiadores y antropólogos mapuche como Claudio Alvarado Lincopi y Enrique Antileo.

Caracteriza a esta corriente intelectual indígena: una preocupación por narrar desde un lugar propio la diferencia cultural de la que son portadores sus pueblos, ejercicio en el que se activan los diálogos críticos ya mencionados; analizar y calibrar la relación entre sus pueblos y los Estados nacionales, para lo cual los factores históricos y políticos son gravitantes; diagnosticar una continuidad colonial como el elemento central de esa relación (algunas veces se va a denominar colonialismo interno, en diálogo con la tesis que formulara el mexicano Pablo González Casanova, otras veces se va a denominar derechamente colonialismo clásico); proponer un horizonte de lucha que apunta a la descolonización en todos los ámbitos en que el colonialismo pervive y los subordina (económico, social, político, cultural, epistemológico, etc). De todas formas, se trata de una corriente heterogénea, en la que estas características generales que le dan forma y contorno se expresan de maneras diversas.

En este empeño desarrollan debates políticos y despliegan estrategias argumentativas y escriturales específicas, como la interrogación crítica de los discursos que se han elaborado en el campo intelectual latinoamericano sobre sus pueblos, interpelando a figuras canónicas como Domingo Faustino Sarmiento de Argentina, Tomás Guevara en Chile, José Carlos Mariátegui en Perú, Franz Tamayo en Bolivia, por mencionar algunas. En la actualidad, los esfuerzos de esta intelectualidad se concentran en cuestiones como la plurinacionalidad, la crítica al extractivismo y la nueva embestida sobre los territorios indígenas, así como la crítica antipatriarcal y antirracista formulada por autoras indígenas. Esta última vertiente es una de las más relevantes en cuanto a demostrar la vitalidad de esta intelectualidad indígena contemporánea y su impulso crítico, que en este caso alcanza tanto a los movimientos feministas como a los propios movimientos indígenas, y que se resume en la frase de la intelectual maya-kaqchikel Aura Cumes "El racismo de las mujeres blancas y mestizas, pesa tanto como el patriarcado de los hombres blancos, mestizos e indígenas" (2009: 34).

Conexiones

Conceptos: colonialismo interno, etnodesarrollo, feminismos latinoamericanos/de Abya Yala, herida colonial, identidad étnica, indianismo, mestizaje, territorio, zapatismo/neozapatismo

Figuras: Claudio Alvarado Lincopi, Enrique Antileo, Aura Cumes, Manuel Mankilef, Fausto Reinaga

Bibliografía

Alvarado Lincopi, Claudio (2021) *Mapurbekistán. Ciudad, cuerpo y racismo. Diáspora mapuche en Santiago, siglo XX*. Santiago: Pehuén Editores.

Antileo, Enrique (2020) *¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)*. Santiago: Pehuén Editores.

Cumes, Aura (2012) "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas". En Pequeño, Andrea (comp.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos* recientes. Quito: FLACSO-Ecuador, 29-52.

Jiménez Turón, Simeón (1979) "Tüweyemu-Dirigente". En VV.AA., *Indianidad y descoloniazación en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México DF: Nueva Imagen, 201-206.

Reinaga, Fausto (1970) *La revolución india*. La Paz: Ediciones PIB.

_____________ (1969) *El indio y los escritores de América*. La Paz: Ediciones PIB.

Zapata, Claudia y Oliva, Elena (2016) "Frantz Fanon en el pensamiento de Fausto Reinaga: cultura, revolución y nuevo humanismo". *Alpha*, 42, Osorno, junio, 177-196.

Zapata, Claudia (2013) *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Ediciones Abya Yala.

_____________ (2008) "Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista", *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas*, 2, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 113-140.

_____________ (2005) "Origen y función de los intelectuales indígenas". *Cuadernos Interculturales*, 3 (4), Universidad de Valparaíso, enero-junio, 65-87.

Juvenilismo

Hugo BIAGINI — Gerardo OVIEDO

El término “juvenilismo” designa más una etapa existencial y colectiva que una fase biográfica e individual. Se parte del hecho de que el siglo XX ha sido considerado paradigmáticamente como la centuria de los jóvenes. La justificación de la atribución de este rasgo secular “juvenilista” debe apreciarse a la luz de un aspecto central: el enrolamiento político-estudiantil que irrumpe como un factor de modernidad que profundiza los impulsos democratizadores inherentes a la formación de los Estados nacionales republicanos en la periferia Sur del sistema mundial. Dos aspectos se deben tener en cuenta en este enfoque: primero, el vínculo entre el surgimiento de las “nuevas generaciones” con la categoría de “contracultura juvenil” y, luego, las proyecciones teóricas y prácticas que este acontecer irruptor comporta para la constitución de un horizonte “alternativo” de posiciones contestatarias y expectativas regeneradoras frente a las formas de modernización excluyente que pregona el capitalismo neoliberal. Se configura, pues, una acepción del término “contracultura” ligada preferentemente a la noción de cultura alternativa. Genéricamente, la noción de contracultura juvenil alude a los grupos o movimientos que cuestionan los valores, creencias, actitudes y poderes dominantes. Se trata de manifestaciones que, como las del romanticismo, el modernismo y el reformismo latinoamericanos o el propio surrealismo, han existido en mayor o menor grado con antelación al gran paradigma de la revuelta sesentista —cuyo pináculo es el Mayo francés del 68—, pese a que será con este último fenómeno que terminarán cobrando una inusitada fuerza vital.

La postura normativa aquí suscrita procura recuperar la perspectiva principista de la juventud, en la que sobresalen la imaginación utópica y la moral protestataria. Se tiene en cuenta que las utopías, por su misma lógica interna, pueden equipararse al principismo y al programatismo conllevado por las vanguardias. En la función desempeñada por la juventud subyacen problemas como los de la continuidad o discontinuidad históricas, la validez última de los agentes o sujetos colectivos y los vínculos con la estructura social o con las variables políticas y económicas. Prismáticamente, la juventud vehicula reivindicaciones identitarias a través del feminismo, el

obrerismo, el tercermundismo o el conservacionismo medioambiental. Sus tendencias primordiales son el inconformismo, la creatividad, el desprendimiento, la preferencia por la acción, el jugarse con osadía, la lealtad y, a guisa de constante histórica, el anhelo de reformar la sociedad. Estos impulsos contribuyen a la desmitificación de toda cosificación de la alteridad. Dando primacía ética al *alter*, el juvenilismo desmonta la mirada nomológica que sólo tiene en cuenta como par o como prójimo a un determinado tipo humano, justificador de exclusiones binarias centradas en el género (mujer, homosexual), el biopsiquismo (enfermo, loco, minusválido, discapacitado), la religión (infiel, hereje), la educación (culto, iletrado), la economía (pobre, trabajador manual), las etnias (no blanco), la política (opositor), la población (mayorías-minorías, nativo-extranjero), o la edad (niño, adolescente, joven, anciano). Esta apertura solidaria a la alteridad y la diversidad propicia la instauración de un nuevo orden y una nueva humanidad en cuya implementación les toca a los jóvenes ejercer un papel decisivo.

En el plano de las manifestaciones colectivas son afines al juvenilismo distintas manifestaciones de la bohemia, el modernismo, la Reforma universitaria, la rebeldía de los años sesenta, la posmodernidad y la alterglobalización. Ahora bien, es preciso subrayar que el movimiento estudiantil latinoamericano constituye una expresión del pensamiento alternativo, pues, en diferentes contextos históricos, las eclosiones universitarias han reflejado demandas que van desde la simple denuncia o disidencia, pasando por la afirmación de cambios graduales y evolutivos, hasta llegar a los encuadramientos que postulan la transformación estructural o el sendero revolucionario. Estas actitudes rupturistas e innovadoras expresan la lucha, jamás domesticada en el estudiantado, por la excelencia académica, el altruismo, la libertad civil, las actitudes propositivas y las identidades culturales, con sus apelaciones a la denuncia, a la resistencia y al verbo insurgente; demandas no carentes, por cierto, de oscilatorias retracciones. Este ideario explica que la óptica del reformismo confronte el modelo de la modernización excluyente, para valorar la universidad y cuestionar las apreciaciones neoconservadoras de apelar al emprendedorismo.

El movimiento estudiantil cristalizado a partir de la Reforma de 1918 en la Universidad Nacional de Córdoba y su subsiguiente proyección continental simbolizan una de las tantas tradiciones combativas que, junto a su prédica por la unión con los obreros e indígenas, hace una centuria ya postuló que el conocimiento sería la llave del porvenir. La prédica reformista trajo aparejada una

resignificación de la cultura, en términos no ornamentales ni acumulativos, estimulando la realización de determinados valores prioritarios: fundamentalmente, la afirmación de justicia, orden y libertad en un orbe injusto, desordenado y opresivo. Un espectro plural ha impregnado a ese ideario desde su propia configuración. De tal manera que encontramos en él posturas románticas, espiritualistas y esteticistas que han apelado a factores como la sensibilidad, las mentalidades, la cuestión religiosa o el divorcio generacional, junto a explicaciones que, desde la dialéctica o el positivismo crítico, han privilegiado las variables materiales, económicas y sociológicas. Según sus distintas tendencias están, además, los elementos míticos e instintivos, con un primado de la acción y la emotividad, tanto como la impronta ligada al racionalismo y al intelectualismo. Ideológicamente se descubren tendencias morigeradas o decididamente volcadas hacia la izquierda; inclinaciones vernáculas, americanistas y universalistas; alternancias liberales y socialistas, individualistas o colectivistas, evolutivas o rupturistas. Tanto los posicionamientos más conservadores, como las actitudes fascistizantes y el pensamiento integrista no solo han permanecido habitualmente al margen de la Reforma, sino que han sido sus principales adversarios.

La Reforma Universitaria fue concebida de varios modos: como una nueva epopeya latinoamericana luego de la fragmentación que sucedió a las guerras independentistas; como prolongación de un ciclo iniciado por las revoluciones mexicana y soviética; como secuela de los diferentes accesos nacionales al sistema democrático. Más allá de las correlaciones epocales que guardan esos trascendentes acontecimientos, el legado reformista mantiene una apreciable proyección. Por un lado, por su apuesta al pluralismo, a la autocrítica, al libre examen, a una universidad pública más abierta y mejor dotada. Por otro, por su inclinación a neutralizar las enormes diferencias comunitarias mediante frentes multisectoriales que, como antes de 1918, se enfrentan a un modelo conservador y a una democracia formalista.

Una idea subyacente general, configurada paulatinamente a lo largo del siglo XIX, se vincula con el aludido ideario juvenilista en ámbitos como la Universidad de Charcas, con estudiantes criollos procedentes de distintas regiones americanas: su exaltación del contractualismo rousseauniano y del derecho a la insurgencia. La franca intervención de esos mismos jóvenes en la gesta emancipadora indujo a que esta fuese interpretada más como el triunfo de la conciencia estudiantil de vanguardia que como una victoria militar o

caudillesca. Luego se asistirá a la prédica de la nueva generación romántica en favor de una segunda emancipación: la mental y la cultural. Con la bohemia y el Modernismo, contrapuestos a la burguesía y al *establishment*, la juventud aparecerá sacralizada como artífice del hombre nuevo y de una nacionalidad ampliada. Ya con un protagonismo rioplatense, especialmente uruguayo, se proclamará la rebeldía como factor universal omnipresente. Toda una mística que se renueva con las primeras camadas reformistas y que en los sesenta adquiere proporciones ciclópeas hasta llegar a visualizarse, más que como un quiebre o una brecha, como la "revolución generacional" en marcha, o como auténtica "ley universal".

De modo que, según esto, mucho antes de los años sesenta, ya se había hecho carne la participación oficial de los jóvenes en nuestra educación superior, mientras que en la letrada Europa es recién medio siglo más tarde que empieza a admitirse la consulta institucional a los estudiantes que, desde la posguerra, venían reclamando este y otros principios lanzados en 1918, como la búsqueda prioritaria de solución para los grandes malestares sociales. Cabe pues subrayar el carácter anticipador que tuvieron distintas proposiciones de la juventud universitaria latinoamericana pre y post reformista. Entre esos aportes merecen destacarse la elevación de la ensoñación utópica a una condición de componente superior para explicar la realidad, el sostenimiento del principio de vida, la defensa de una ciudadanía supranacional, del derecho de asilo y de la objeción de conciencia, el rechazo de la enseñanza como reproductora de desigualdad y explotación social y el armado de redes intelectuales y sindicales a través de nutridos indicadores: agrupaciones propias, congresos nacionales e internacionales, viajeros, órganos periódicos y una catapulta epistolar. Así, las finalidades básicas que la UNESCO sustenta como metas para la universidad fueron adelantadas por el movimiento reformista latinoamericano a través de miles de páginas escritas por jóvenes idealistas en medio de vigilias, persecución, cárcel, exterminio y desapariciones: la elaboración de conocimientos nuevos (investigación creativa), la formación de personal altamente calificado (enseñanza y comunicación), la prestación de servicios a la sociedad (extensión civil), la función ética (crítica social).

José Enrique Rodó, Romain Rolland, el Che Guevara y Herbert Marcuse, entre otros, fueron portavoces del juvenilismo. Han sido actualizados a través de un insospechado ascendiente en la materia como el ejercido por Hugo Chávez. Precisamente, el surgimiento de nuevos nacionalismos progresistas o, mejor dicho, de una izquierda plebeya en Nuestra América, como se está trasuntando

hoy en las políticas públicas de Bolivia y Venezuela, abre un horizonte más alentador, por su sentido social y su reconstitución de los recursos naturales, para que sus propias ciudadanías dejen de encarnar una de las mayores paradojas históricas: la de la miseria en el reinado de la abundancia. Pese a todas las limitaciones que padecen, son justamente las nuevas generaciones quienes siguen batallando por las reivindicaciones sociales. De ahí que podamos contar hoy en nuestra América con diversas expresiones de protagonismo popular y gobiernos más representativos desde un contexto similar a aquel por el cual lucharon los jóvenes reformistas en procura de la unidad latinoamericana-obrero-indígena-estudiantil; un contexto en el que —frente al neoliberalismo económico, al neooccidentalismo cultural y al realismo periférico promotor de las relaciones "carnales" con los países dominantes— descuellan diversos indicadores neoaborigenistas y neobolivarianos, pugnando por grados más profundos de integración regional. Según creyeron percibir en su momento los artífices del movimiento de 1918, parece como si estuviéramos atravesando por una nueva oleada americana, pisando quizá, con las enormes distancias entre ambos casos, sobre un suelo proclive a los cambios en profundidad. Para el proceso de humanización y democratización, América Latina puede aportar sus siglos de mestizaje, trasvasamiento cultural, identidades múltiples, como tierra de utopías humanizadoras y heroicidades libertadoras, según la visualizaron nuestros jóvenes universitarios en su accionar contra el autoritarismo y el aislamiento de nuestros pueblos.

Conexiones

Conceptos: derechos humanos, identidad étnica, hibridación, mestizaje, militarismo/militarización, nacional-popular, posmodernidad

Figuras: José Enrique Rodó, Hugo Biagini

Bibliografía

Biagini, Hugo (2012) *La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados*, Buenos Aires: Capital Intelectual.

Guevara, Ernesto (2001) *Che Guevara habla a la juventud*. Nueva York: Pathfinder Press.

Hessel, Stéphane (2011) *¡Indignaos!* Barcelona: Destino.

Navarro, Mina A. (2009) *Los jóvenes de la "Córdoba Libre"*. México: Nostromo.

Roig, Arturo A. (1998) *La universidad hacia la democracia*. Mendoza: Ediunc.

Marginalidad

Patricia A. COLLADO MAZZEO

La "marginalidad" (del latín *margo/margonis*: margen o del margen; *alis*, sufijo relativo a (…), más el sufijo *dad*- cualidad) es la condición de vulnerabilidad vital (social-económica-política) que impone el capitalismo a vastos sectores de población a los que se les niega, limita o no garantiza el acceso, derecho y pleno disfrute de una vida digna.

Es una categoría con gran fuerza heurística: produce un retorno a debates que han sido instituyentes de las ciencias sociales y humanas latinoamericanas y propone un/os modo/s de lectura/s posibles del pasado, del presente y el provenir, siempre en disputa. A ello puede adosarse que, de alguna forma, funda un tipo de acercamiento singular hacia "la cuestión social latinoamericana" con lentes propios de nuestra región, pero con repercusiones en otras latitudes de la producción en ciencias sociales. En relación con las singularidades/especificidades que describe este concepto ha desafiado varios paradigmas teóricos y formas de acercamiento a problemas sociales dentro y entre las escuelas o corrientes que han puesto en ella su foco.

Para abordarla preferimos plantear a la marginalidad en su periplo de categoría, primero en una fase descriptiva; luego como centro de una disputa teórica entre paradigmas e intra paradigmática y, finalmente, en función de los interrogantes que ha abierto, en lo que llamaremos su capacidad predictiva.

El primer momento podría caracterizarse como el de la descripción, su potencia y consecuencias. Hay una importante coincidencia en establecer la emergencia de la marginalidad como categoría hacia fines de los años cincuenta y principios de los sesenta. Está relacionada con la multiplicación de cordones de pobreza y pauperización de amplios sectores de la población y sobre todo con su aparición "física" en los cordones periféricos de las ciudades, las favelas y barriadas citadinas. El fenómeno fue problematizado en función de los avances-ralentización de la modernización económica y la forma en que ésta se expresaba socialmente en América Latina. No es casual entonces que los primeros escritos sobre la misma se orientaran desde la economía a lo social, imputando causalmente su existencia a la permanencia de sectores arcaicos, atrasados, no

modernos o no integrados al proceso de desenvolvimiento del capital. La existencia de este atraso, económico y poblacional se conformó así en el factor explicativo —por lo menos para los teóricos de la modernización— de los problemas y de los obstáculos para alcanzar un desarrollo sustentable comparable al de los denominados países desarrollados. Pero aún más, su descripción contenía apelativos culturales y hasta morales en torno a las connotaciones de la población marginalizada que han servido recurrentemente para estigmatizar a la misma. De ellas se desprende un "perfil" de la marginalidad que delinea características individuales y grupales (Germani, 1980).

Como hito casi inaugural de esta fase, podemos mencionar a los informes del Centro para el Desarrollo Social de América Latina (DESAL, 1969), que manifiestan una representación multifactorial del problema, centrada en los propios marginados, cuyas dimensiones muestran: el lugar donde se ubican (márgenes de la sociedad), las características socio-psicológicas de la población involucrada (atribuidas a carencias en la motivación racional para superarse), sus bajos niveles socio-culturales (desde la vivienda a la salud pasando por la educación), una inserción lábil en el mercado de trabajo (por subempleo o precariedad) y, finalmente, su endeblez política (en términos de debilidad de sus organizaciones, representantes y demandas). La mirada sobre el problema es, empero, relativamente optimista: la extensión y profundización de las relaciones sociales de producción capitalistas, que trae aparejada de por sí la modernización de sectores económicos atrasados o atávicos, es la respuesta para lograr la integración social definitiva de este tipo de población.

El segundo momento marca el punto de inflexión de la categoría misma, que ahora se postula con potencia explicativa-teórica, para la comprensión del fenómeno. En ese camino, al mismo tiempo se conforma como terreno de disputas teóricas divergentes, con gran capacidad de sintetizar debates de mayor hondura. En primer lugar, su fortalecimiento va a ir de la mano del desenvolvimiento de la(s) Teoría(s) de la Dependencia (Beigel, 2014), pero esta vez no como elemento explicativo del atraso sino como factor de comprensión del desarrollo desigual del capital en la región. El cambio que esta perspectiva establece estuvo marcado por el pasaje de su concepción de "condición de marginalidad" (González Casanova, 1965) a "proceso de marginación" y, en esta génesis, como consecuencia (no como obstáculo) del capitalismo avanzado (Quijano, 1966). De las múltiples contribuciones que se destacan en

este sentido, marcaremos sintéticamente algunas que, según nuestra consideración, aportaron ampliamente al debate y con ello al enriquecimiento de su sentido.

José Nun (1969: 2003) va a situar la cuestión de la marginalidad dentro de la perspectiva marxista y en relación con la teoría de la población de Marx. En esta concepción destaca que la población pauperizada es "excedente" para el capital y que no siempre formará parte del ejército industrial de reserva, puesto que el excedente de población es relativo, es decir es una relación histórica y, por tanto, según los ciclos del capital puede ser funcional a su desenvolvimiento, —como reserva de brazos, vinculada a los costos de reproducción de la mano de obra o como factor de presión de la competencia entre oferta y demanda de obreros— o, constituirse en disfuncional o afuncional al mismo —pues no se relaciona de ningún modo con el sector productivo hegemónico. Este planteo fijó la atención en discusiones dentro del paradigma pues la incorporación de "aspectos funcionales" como artefacto explicativo fue cuestionada como extraña a la concepción relacional del marxismo (capital-trabajo) y propia de la episteme estructural-funcionalista.

Otra forma de abordar la marginalidad fue provocada por el denominado "milagro brasileño", fundado en el crecimiento de Brasil, desde fines de los sesenta, a tasas iguales o superiores a otros países desarrollados (alrededor del 10% del PNB). En este análisis, el común denominador es compartido por pensadores/as brasileros/as pertenecientes a corrientes marxistas y crítico dependentistas: el desarrollo industrial, en particular, y el del capitalismo en general es posible en los países dependientes. Hasta ahí la coincidencia. Ahora, ¿qué produce la marginalidad en nuestras latitudes? Para la versión más crítica (Kowarick, 1978), la marginalidad persiste o aún aumenta con el crecimiento económico pues la lógica del capital en su expansión produce y mantiene formas "no totalmente", "no propiamente", "no típicamente" capitalistas de reproducción vital e inserción laboral y productiva, con su corolario de desintegración social. Sin embargo, y aquí reside lo interesante, el trabajo marginal contribuye a la valorización y acumulación del capital (en sectores rurales y urbanos, terciarios o de servicios y de pequeña escala productiva entre muchos otros) y a la explotación de la mano de obra en su conjunto.

En un giro que ubica su planteo en las antípodas del anterior, Alain Touraine (1977) cuestiona la relación fuerte entre marginalidad y capitalismo dependiente. Su perspectiva propone un vuelco político a la discusión con amplias repercusiones. Como otros

autores, enfatiza que el capitalismo se puede desarrollar en la región y que las leyes generales de su desenvolvimiento son verificables también en nuestros países, pero, y esta es la innovación, el desarrollo económico no siempre se acopla al de la superestructura política. Así, nuestra marginalidad no se encuentra en relación directa con la acumulación del capital sino con el modelo de desarrollo endógeno, en los que pesan los sectores atrasados como el agrario, que no articulan con actividades dinámicas y modernas en la generación/absorción de empleo. La cuestión que atañe a esta población marginal cabe aquí como "desarticulación social" propia de países dependientes. A ello se agrega una connotación más, no hay una relación directa entre pauperización y conciencia política. Los desclasados no tienen visos de militancia y participación política-partidaria (ajena sin más a las perspectivas de izquierda que por clase o por inserción laboral desestiman) para la transformación social. Ubicados por fuera de la lucha de clases y los procesos de concienciación que la misma trae aparejada, según el autor, estos sectores pertenecen al sistema más por exclusión que por explotación.

Llegamos así al tercer momento, su postulación como categoría predictiva, donde luego de estar presente en los grandes y profusos debates de las décadas del sesenta y setenta se sumerge, en los ochenta, en la invisibilidad, para aparecer en el cenit del siglo XX con las exequias del Estado benefactor, en los debates sobre la nueva, candente o siempre emergente problemática social latinoamericana. No solo se revitalizará como categoría explicativa de las masas expulsadas a la indigencia, esta vez por el neoliberalismo, sino que situará la discusión en torno a por lo menos tres problemas nodales que hoy atraviesan la agenda de las ciencias sociales latinoamericanas y que intentaremos esbozar.

Primero, la restricción de la categoría "trabajo" al empleo formal, estable, asegurado y podríamos agregar, con la connotación masculinizada obrerista e industrial. La marginalidad como visibilización de contingentes de población pauperizada ha puesto en debate antes y ahora la comprensión del trabajo y la disposición (o no) de los medios de subsistencia en la mira, en función de modos alternos de producción. El problema radica entonces en pensar cómo en su devenir histórico han logrado los supernumerarios reproducir su existencia, más allá, por sobre o contra la centralidad del capital y cómo estas formas registran una raigambre que, en la heterogeneidad de nuestra región, podemos rastrear en algunas de sus hebras, más allá de la colonización. Bajo este marco, los ingentes esfuerzos por

sostener la singularidad latinoamericana de los/las campesinos/as o el trabajo "informal" merecen mención y rescate histórico.

Segundo, el papel de la reproducción social, el sostenimiento vital y los trabajos de cuidado. Si la marginalidad y su composición de género llamaron la atención desde sus inicios (Bennholdt-Thomsen, 1981), podemos decir que hoy los movimientos de mujeres, diversidades y feminismos reponen sus sentidos como punto de toque que expresa la reclusión de las mujeres fuera del mercado formal de trabajo y en el ámbito privado-doméstico. Los debates sobre la producción-reproducción social, su valorización (tanto en términos de mercado como sociales), su papel en las crisis (insertas mayoritariamente en economías de subsistencia o producciones alternas o autónomas), los debates alrededor de el/los tiempo/s socialmente necesario/s de trabajo y su distribución (productivos/reproductivos), fueron y son temáticas que oportunamente inauguró la discusión de la marginalidad y que hoy provocan tanto su rescate como su trascendencia.

Tercero, la potencialidad política de sus sujetos/as. Lejos de pensar en la marginalidad como situación periférica, no solo en términos socioeconómicos sino políticos, han sido y son los condenados del mundo los que muestran en estas latitudes tanto la profundidad de las miserias como sus formas de recusación, con diferentes alcances y repercusiones. La proliferación de estudios sobre movimientos sociales, emergencia de organizaciones sociales, análisis de conflictividad y subjetivación política, crisis representación y reflexiones en torno a la identidad social y colectiva pueden tomarse como algunos de los campos de interés que en sus largas listas conjugan problemas, aristas, abordajes, corrientes y debates que inauguró la marginalidad.

Como dijimos al principio, retornar a la categoría resulta enriquecedor para quienes están interesados en la producción original de las ciencias sociales latinoamericanistas y quieran encontrar un modo sintético de atravesar sus debates, valorar sus originalidades y potenciar sus propuestas.

Conexiones

Conceptos: colonialismo interno, dialéctica de la negación del otro, economía social y solidaria/economía popular, estratificación social de tipo colonial, feminismos latinoamericanos/de Abya Yala, heterogeneidad estructural, nueva ruralidad, sociedad dual/dualismo, superexplotación de la fuerza de trabajo

Figuras: Gino Germani, Pablo González Casanova, José Nun, Aníbal Quijano, Alain Touraine, Lucio Kowarick

Bibliografía

Beigel, Fernanda (2014) "Vida, muerte y resurrección de las 'teorías de la Dependencia'". *Crítica y teoría del pensamiento social latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO, 287-326.

Bennholdt-Thomsen, Veronika (1981) "Marginalidad en América Latina. Una crítica de la teoría". *Revista mexicana de sociología*, 43 (4), 1505-1546.

DESAL (1969) *La marginalidad en América Latina: un ensayo de diagnóstico*. Barcelona: Herder.

Germani, Gino (1980) *El concepto de marginalidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

González Casanova, Pablo (1965) *La democracia en México*. México: Era.

Kowarick, Lucio (1978) "Desarrollo capitalista y marginalidad: el caso brasileño". *Revista Mexicana de Sociología*, 1, 31-54.

Nun, José (2003 [1969]) "Superpoblación relativa, ejercito industrial de reserva y masa marginal". *Revista Latinoamericana de Sociología*, 2, 178-236.

Quijano, Aníbal (1966) "Notas sobre el concepto de marginalidad social". Santiago de Chile: CEPAL.

Touraine, Alain (1977) "La marginalidad urbana". *Revista Mexicana de Sociología*, 4, 1105-1141.

Mestizaje

Andrés KOZEL

"Mestizaje" significa "cruce" de razas y, también, "mezcla" de culturas. Tomado en su estricta literalidad, pareciera tratarse de un concepto transparente; sin embargo, su proteica omnipresencia en la historia latinoamericana torna muy dificultosa cualquier tentativa de sistematización integral. La palabra alude a una problemática metamórfica y polifacética, que puede habilitar, y de hecho habilita, la construcción de muy diversos objetos de estudio: se han ocupado del mestizaje desde la demografía histórica hasta la historia de las ideas, pasando por la historia social y cultural, la antropología y la sociología de las relaciones interétnicas. El término posee también profundas connotaciones ideológico-políticas y éticas. De haber sido visto como la "desventaja" de la región, el mestizaje pasó a ser rasgo distintivo y cualidad apreciada, sobre el cual se vertebraron explicaciones con pretensiones totalizadoras; más recientemente, ha sido objeto de vigorosas embestidas críticas que, sin embargo, no han conseguido mellar su centralidad. Sería acaso posible y necesario elaborar una suerte de enciclopedia colectiva sobre sus peripecias y modulaciones.

Cualquier historia de los usos de la palabra —que comparte raíz con mezcla, mixtura, miscelánea, promiscuo y otras— haría bien en poner de relieve el carácter excepcional, por escala y alcances, del acontecimiento/proceso que tuvo lugar a partir de fines del siglo XV: el "encuentro" o "choque" entre el "mundo" europeo —primero mediterráneo— y el "mundo preexistente" en el espacio que pronto sería designado como el continente americano o las Indias occidentales.

En términos biológicos, el "cruce" se explica básicamente por la casi total ausencia de mujeres europeas en el periodo de la conquista. En el México de *circa* 1540 ya había una primera generación de mestizos, nacidos de relaciones sexuales españoles e indígenas, y el término ya se empleaba para nombrar a aquellos individuos que no conseguían integrarse del todo a la cultura de su madre o de su padre. "Mestizo" era entonces casi sinónimo de "falto de pertenencia cultural", quedando asociado a la dificultad de acceder a posiciones de poder y prestigio (Katzew, 2004: 40). Más temprano que tarde, contingentes de población negra se agregaron al conjunto, dando lugar a

> …un extenso grupo de gente mezclada conocido como las castas. Desde un punto de vista técnico [esta palabra] designaba a todos los miembros de la sociedad, incluyendo a españoles e indígenas; sin embargo, fue mayormente utilizado por los españoles y los criollos para diferenciarse de las numerosas mezclas raciales. (*Ibidem*)

Interesa recordar un par de nombres propios que, con el paso del tiempo, adquirieron estatuto icónico: Martín Cortés Malitzin, hijo del conquistador Martín Cortés y de Malintzin, y el Inca Garcilaso de la Vega, hijo del conquistador español Sebastián Garcilaso de la Vega y Vargas y de la princesa inca Isabel Chimpu Ocllo. Más allá de la vindicación que el Inca Garcilaso hizo de su condición mestiza, existen testimonios que habilitan a pensar que, ya entonces, la palabra portaba un sesgo más bien peyorativo, connotando, además de impureza, potencial deslealtad y propensión al desorden y la perturbación.

En términos culturales, la "mezcla" abarcó incontables aspectos: desde lo religioso a lo gastronómico, pasando por ciertas formas políticas, creaciones lingüístico-literarias y realizaciones constructivas, decorativas y artísticas. El ejemplo principal de una lista que podría extenderse *ad libitum* es el de Nuestra Señora de Guadalupe (Tonantzin), advocación mexicana de la virgen María que porta *ab initio* un componente mestizo crucial. Revisando los ensayos clásicos de mediados del siglo XX —Pedro Henríquez Ureña, Germán Arciniegas, Mariano Picón Salas, Arturo Uslar Pietri— se encuentran numerosos y fascinantes ejemplos de realizaciones mestizas. Para estimular más búsquedas entre lectores interesados, cabe mencionar tres cimas: la obra pictórica de Melchor Pérez de Holguín, el portal de San Lorenzo de Carangas, las esculturas del Aleijadinho.

La llamada "pintura de castas" constituye un testimonio de valor extraordinario para asomarse a los modos a través de los cuales la sociedad colonial, en particular la novohispana (México), se representó, idealizada, a sí misma. En las últimas décadas, este género pictórico ha sido objeto de asedios refinados, que distinguen etapas y formulan matices de interés. Katzew ha intentado explicar la aparente contradicción de un género que, a la vez que celebra el mestizaje, enfatiza la legitimidad de la jerarquía racial. Un punto crucial a retener es que no había en la América colonial "castas" comparables

a las de la India o el antiguo Irán. Precisamente *porque* pudieron tener lugar los "cruces" y las "mezclas", es decir, porque no hubo aquí un sistema completamente rígido e inmóvil, fue que emergieron las llamadas "tablas de castas", intentos de "ordenar jerárquicamente" una realidad mezclada: mestizos, coyotes, mulatos, lobos, zambaigos, moriscos, salta atrás, tente en el aire, jíbaros... En aquellas enumeraciones dieciochescas, "mestizo" parecía aludir sobre todo al fruto de la relación entre español e india; como se indicó, "castas" era el término empleado para designar al conjunto de todas las mezclas.

Para darnos una idea sobre cantidades y proporciones, así como sobre la complejidad de las percepciones, conviene recordar los señalamientos de Alexander von Humboldt, derivados de lo que "vio" durante su expedición en el deslinde de los siglos XVIII y XIX. El sabio prusiano estimó para las posesiones españolas en América unos 7.5 millones de indios y unos 5.5 millones de mestizos quienes, sumados, constituían alrededor del 80 por ciento de la población total. A Humboldt le asombraba que la "clase criolla" se quería blanca y hasta "más blanca" que los españoles de España, aunque en realidad no lo era, dado el desarrollo intenso del mestizaje; le asombraba, también, la preocupación por la "limpieza de sangre" en estas tierras.

Complejidad de las percepciones: un asombro análogo experimentó más de tres décadas después el sabio Johann Jakob Von Tschudi (referido en De la Cadena, 2006). De la Cadena destaca "los múltiples significados de las etiquetas de identidad", así como los esfuerzos, en general frustráneos, por separar, clasificar, es decir, "purificar" identidades.

En su "Discurso de Angostura" (1819), Simón Bolívar conceptuó el mestizaje como una realidad a la vez que como un horizonte deseable:

> Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reto de la mayor trascendencia.

> Unidad, unidad, unidad, debe ser nuestra divisa. La sangre de nuestros ciudadanos es diferente; mezclémosla para unirla.

Despuntaba una "teleología de la fusión" en el discurso del libertador; hay una dimensión crucial donde mestizaje y temporalidad se imbrican, dando lugar a peculiares articulaciones.

A mediados del siglo XIX, la valoración con signo positivo del mestizaje pasó a ser un componente relevante de la cada vez más nítida contraposición entre las dos Américas, tal como se aprecia en el célebre discurso pronunciado por Francisco Bilbao (1856): a diferencia de los americanos del norte, que "exterminaron jesuíticamente" a las "razas primitivas", "nosotros" las incorporamos generosa, hospitalaria, humanamente. El discurso bilbaíno enlazaba verdades comprobables e idealizaciones, a la vez que participaba de la fundación de la tópica mestizofílica, de larga vida entre nosotros. Participaba, también, de la fundación de una tópica afín, aquella que —desde José Martí a Alfonso Reyes y Gilberto Freyre— indica que en nuestra América no hay "odio de razas" ni "segregación étnica", asertos que combinan, como el discurso bilbaíno, verdades comprobables con idealizaciones y deseos. Todo esto tuvo resonancias en autores tan distintos como Arnold J. Toynbee y Fernand Braudel, este último buen conocedor de la obra de Freyre. Tomar al pie de la letra una caracterización como la de la fraternidad racial y llevarla hasta el umbral de la autocomplacencia es un riesgo real. En una medida importante, quienes enfatizan la heterogeneidad de nuestras sociedades se oponen al cultivo de la imagen del "final feliz (casi) ya consumado" portado por la teleología de la fusión de razas y culturas.

Desde el punto de vista de la historia política y cultural, un punto toral es que, más o menos forzadamente, y con diferencias según los lugares y momentos, sectores de nuestras elites intelectuales y políticas debieron deslindarse de la retórica racista predominante en la segunda mitad del siglo XIX —las textualizaciones del conde de Gobineau y variadas expresiones del positivismo europeo y vernáculo (donde el mestizaje era concebido como sinónimo de degeneración)— para dar paso a la elaboración en una clave favorable del hecho omnipresente de la mezcla, trabajándolo como motivo asociado a la voluntad de conformar y consolidar identidades nacionales relativamente consistentes. Fue así que, en varios países, distintas figuras mestizas ingresaron en los debates alusivos a la simbología nacional. Con flexiones y matices que no es posible

detallar aquí, pensadores destacados de comienzos y mediados del siglo XX hicieron de la temática un eje vertebrador de sus elaboraciones: Andrés Molina Enríquez, José Vasconcelos y, más tarde, Leopoldo Zea en México; Luis Alberto Sánchez y José Uriel García en Perú; Ricardo Rojas en Argentina; el ya mencionado Germán Arciniegas en Colombia; los ya referidos Mariano Picón Salas y Arturo Uslar Pietri en Venezuela.

Paralelamente, y algo después, aparecieron obras que ofrecieron estimaciones retrospectivas de las realidades demográficas americanas. Las de Ángel Rosenblat (1954) y Magnus Mörner (1969) son de las más recordadas. Sus páginas todavía pueden recorrerse con provecho en busca de cifras, vocabularios y matices regionales; por lo demás, ambos autores dan cuenta de la valorización del mestizaje en esos años —y Rosenblat, en particular, tributa nítidamente a la teleología de la fusión.

No es excesivo sostener que, a lo largo del siglo XX, el significante "América mestiza" se fue volviendo una expresión prácticamente sinónima de América Latina, adquiriendo potencia y centralidad. Siguiendo a Julio Bracho (2013), es posible distinguir entre las fórmulas que cultivaron el motivo del mestizaje acentuando la pervivencia fortalecida de lo indígena y las que lo hicieron enfatizando la prevalencia de lo ibero: José María Arguedas sería ejemplo de la primera disposición; Vasconcelos, Picón Salas y Uslar Pietri de la segunda.

Dos casos relevantes de empleo reciente de la categoría son los de Miguel León-Portilla y Bolívar Echeverría. Para Miguel León-Portilla (2005), yerran "quienes no quieren hablar de mestizaje", dado que, desde que inició el encuentro, las mezclas han sido una realidad que no puede soslayarse, como también lo es el hecho de que la mestización ("atributo y destino de la especie humana") no ha significado necesariamente la pérdida de todas las identidades específicas; de acuerdo con el sabio mexicano, "las diferencias culturales, al convergir, son más que nunca fuente de creatividad", y esto sigue valiendo incluso hoy, y "para cuantos se reconocen como miembros de la gran familia de los terrícolas". Por su parte, Bolívar Echeverría (1998) ha interpretado la conquista como un encuentro de dos formas de historicidad, de dos alternativas civilizatorias. Para el filósofo ecuatoriano, en América, Occidente "sorprendió" a Oriente "por la espalda", sin llegar a destruirlo ni a suplantarlo: lo que tuvo lugar fue un vasto proceso de mestizaje biológico y cultural que involucró una experiencia codigofágica; la Compañía de Jesús

desempeñó un papel emblemático entonces, trama que se vio interrumpida con la llegada de los Borbones al trono.

En su artículo ya citado, Marisol de la Cadena (2006) se propuso "rescatar a los mestizos del mestizaje" y desafiar, así, la "política conceptual" que, siguiendo una "teleología transicional", busca "purificar a los mestizos", ubicándolos "fuera de la indigenidad". Esta autora argumenta que los mestizos no son solamente "híbridos empíricos", sino que evocan también una "hibridez conceptual". Con esta última fórmula la autora alude a la coexistencia de una taxonomía "religiosa" (preilustrada) y de otra "científica" en el seno de estos discursos. La alusión al momento preilustrado nos devuelve a los temas de la "limpieza" y la "pureza", así como a la complejidad de las percepciones cruzadas: en la época colonial, y dadas las connotaciones que portaba la palabra, ser mestizo no necesariamente era "mejor" que ser indio.

Alejandra Mailhe (2021) ha introducido una distinción de interés para periodizar las peripecias de la categoría mestizaje en nuestra cultura. De acuerdo con esta autora, cabe distinguir una disposición dominante hasta *circa* 1940 —el mestizaje como síntesis dialéctica "cerrada", donde la fusión conduce a una amalgama nuevamente estable— al cuestionamiento incipiente de la misma en obras como las de Fernando Ortiz, Gilberto Freyre, Bernardo Canal Feijóo, Rodolfo Kusch o Roger Bastide, en las cuales se abre paso una concepción del mestizaje como dialéctica "abierta" —procesual, conflictual, signada por ambigüedades insolubles—, formulación eventualmente más próxima a las propuestas de autores actuales como Serge Gruzinski (2000) o François Laplantine y Alexis Nouss (2007).

El concepto está, sin duda, vivo. Sin embargo, es también cierto que en las últimas décadas fue sometido a una vigorosa embestida crítica, desplegada principalmente desde posiciones favorables a la afirmación de identidades étnicas específicas. Estas posiciones responsabilizan al mestizaje —o, mejor dicho, a la ideología del mestizaje— de haber contribuido a borronear y aplanar las particularidades culturales de grupos diversos bajo un manto homogeneizador y falsario (véase, por ejemplo, Fernando Sanjinés, 2005, donde el mestizaje es conceptuado como espejismo; también, la reciente tesis doctoral de Octavio Pedoni, 2023).

Interesa reflexionar con rigor y franqueza sobre la probable pertinencia de la categoría y su pertinacia. Resignificada, quizá puede seguir interpelándonos sobre cuestiones relevantes y candentes, como parecen sugerir algunos de los planteamientos de distintos

colectivos efectivamente actuantes en la actualidad: El Culebrón Timbal (uno de cuyos mediometrajes se titula, sugestivamente, *El cuenco de las ciudades mestizas*), o Identidad Marrón (2021), que ofrece una reflexión aguda sobre el complejo lugar de los “marrones”, eventualmente sin identidades étnicas específicas para afirmar, en nuestra cultura.

No es improbable que “mestizaje” pueda reelaborarse de tal manera que preserve valor analítico (enfatizando, a distancia de la teleología de la fusión, el carácter abierto de las mezclas) y profundidad política (cultivando la disposición antirracista), sin desconocer las disposiciones afirmativas de las identidades particulares (nada impide pensar mosaicos plurales en realidades mezcladas). Da toda la impresión de que la justipreciación de la riqueza y las texturas de nuestra experiencia histórica y, también, el perfilamiento de horizontes sociopolíticos genuinamente deseables, se juegan, al menos en parte, en estos desafíos.

Conexiones

Conceptos: blanquitud, ch’ixi, gaucho/gauchesca, heterogeneidad estructural, hibridación, identidad étnica, indianismo, mestizofilia, negritude, pueblos testimonio/nuevos/trasplantados/emergentes, sociedad abigarrada/abigarramiento, tercera raíz, transculturación

Figuras: Bolívar Echeverría, Gilberto Freyre, Rodolfo Kusch, Miguel León-Portilla, Magnus Mörner, Fernando Ortiz, Ángel Rosenblat, José Vasconcelos

Bibliografía

Bracho, Julio (2009) “Narrativa e identidad: El mestizaje y su representación historiográfica”. *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*, México, UNAM, 48.

Carrión, Benjamín (1986) “El mestizaje y lo mestizo”. En Leopoldo Zea (coord.) *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI-UNESCO.

De la Cadena, Marisol (2006) “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”. *Universitas Humanística*, 61, pp. 51-84, PUJ, Bogotá.

Echeverría, Bolívar (1998) *La modernidad de lo barroco*. México: Era.

Gruzinski, Serge (2000) *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.

Identidad Marrón (2021) *Marrones escriben. Perspectivas antirracistas desde el Sur Global*. UNSAM/University of Manchester.

Katzew, Ilona (2004) *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. México: Conaculta/Turner.

Laplantine, François y Nouss, Alexis (2007) *Mestizajes. De Arcimboldo a Zombi*. México: FCE.

León-Portilla, Miguel (2006) "Iberoamérica mestiza, un proceso de resonancias universales", en *Obras de Miguel León-Portilla. Tomo III: Herencia cultural de México*. México: UNAM/El Colegio Nacional.

Mailhe, Alejandra (2021) "Mestizaje". En Colombi, Beatriz (coord.) *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Mörner, Magnus (1969 [1967]) *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

Pedoni, Octavio (2023) *Desde las obras de Fausto Reinaga y Leopoldo Zea. Mestizaje y mestizo como categorías para la construcción de un orden en América Latina*. Tesis de doctorado en Estudios Sociales de América Latina, Universidad Nacional de Córdoba. Director: Gustavo R. Cruz.

Rosenblat, Ángel (1954) *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires: Nova, dos tomos.

Sanjinés, Javier (2005) *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA/Embajada de Francia y PIEB.

Mestizofilia

Eduardo DEVÉS — Christian ÁLVAREZ-ROJAS

"Mestizofilia" es una noción introducida y elaborada por Agustín Basave Benítez (1993) en su obra *México mestizo: Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de A. Molina Enríquez*. Basave conceptualizó la propuesta del mestizaje y lo mestizo como condición de lo mexicano (y lo latinoamericano) y como solución ante diversos problemas. Mestizofilia alude a "la idea de que el fenómeno del mestizaje —es decir, la mezcla de razas y/o culturas— es un hecho deseable" (1993: 13). Claudio Lomnitz ha agregado que "la afirmación del mestizaje propuesta por Andrés Molina Enríquez (a comienzos del siglo XX) aparecía opuesta a la afirmación de lo europeo-caucásico que caracterizaría a una parte importante del pensamiento positivista-darwinista social (mestizofobia) que se ha considerado predominante durante el porfiriato" (1999: 55).

Basave exploró el pensamiento mexicano de los siglos XIX y XX exponiendo los planteamientos de distintas figuras en este sentido: José Ma. Luis Mora, Francisco Pimentel, Vicente Riva Palacio, Justo Sierra, Andrés Molina Enríquez, José Vasconcelos y otros. Miguel Enrique Morales muestra cómo Basave realiza una "genealogía de la mestizofilia" en México. Así José Luis Mora "postula en 1849 la primera proclama mestizófila proveniente desde el ala liberal del pensamiento mexicano. Mora ve en la 'fusión' de castas un medio para alcanzar el cese de las sublevaciones intestinas padecidas por México. El mestizaje, por tanto, es una opción de 'paz social'" (2016: 184). Francisco Pimentel "propone el mestizaje por dos motivos: primero, para mejorar la situación social indignante del indio, condenado a la escala más baja de la pirámide social solo por nacer indígena; y, segundo, para lograr una homogeneidad cultural (2016: 184). Vicente Riva Palacio pretende "*maridar* mestizaje y mexicanidad, de modo que se 'otorga al mestizo la [propiedad] exclusiva de la nacionalidad mexicana'" (2016: 185). Justo Sierra "aporta a la idea mestizófila la ecuación: mestizo es igual a clase media" (2016: 185). Concluye Morales, siguiendo a Basave: "…paz social (Mora), mejoramiento social y blanqueamiento cultural (Pimentel), maridaje mestizo-mexicanidad (Riva Palacio), correspondencia mestizo-clase media (Justo Sierra): con distintas tonalidades y énfasis, estos cuatro aspectos de la mestizofilia

resuenan en el elogio al mestizaje presente en el discurso cósmico construido por Vasconcelos" (2016: 185).

La mestizofilia ha tenido numerosas expresiones por toda América Latina, con variaciones locales de acuerdo a los modos como las autorías han interpretado sus realidades y pretendido enfrentar sus desafíos.

El caso del chileno Nicolás Palacios resulta célebre, dado que en *Raza chilena* establece un elogio a la condición mestiza de Chile y considera que es el factor más relevante en la distinción del país respecto a sus vecinos, especialmente por la singularidad de las razas que conformarían la base de la población: el godo y el mapuche, otorgando una homogeneidad cuya ventaja es visible desde la Colonia: "El caso feliz para nuestra patria y tan raro en la historia de las razas humanas, de la formación de una raza mestiza permanente" (1918, 56).

El mexicano Manuel Gamio delinea en *Forjando patria* (1916) un programa integracionista de cuatro líneas de acción distintas y convergentes: "fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales" (cit. en Castillo Ramírez, 2014: 177), proponiendo la "indianización" del no indígena. Gamio plantea que el indígena puede equiparar su desarrollo en la medida que se mezcle con el mestizo, situación favorecida por una igualdad artística, que será abandonada por el autor en *Hacia un México nuevo* debido a su aceptación posterior de un darwinismo social determinista.

El argentino Ricardo Rojas en *Eurindia* (1924) plantea que "una ciencia de Eurindia, que comprende los seres del medio físico: su fauna, su flora, su gea, su etnos; una economía de Eurindia. que subordina a ese mismo espíritu la inmigración, la ciudadanía, los partidos, y una didáctica de Eurindia, que da normas a la educación para el perfeccionamiento del hombre americano. Preparándolo para realizar su propio destino. A este cuadrivio, referente al cuerpo social, ha de agregarse un trivio referente a la religión, a la filosofía y al arte" (1924: 169-170).

Por su parte, el chileno Carlos Keller, autor de *La Eterna Crisis Chilena* en 1931, ve en el mestizaje de la población chilena la explicación de la reciente emergencia de una clase media que busca administrar y modernizar el estado "un factor positivo de primer orden y de la más alta importancia" (21).

Gilberto Freyre publica *Casa-Grande y Senzala* en 1933 y *Sobrados y mucambos* en 1936, donde desarrolla el concepto "mestizaje armonioso", que articuló a "democracia racial". En estos libros, el

mestizo mulato aparece como "elemento de ligação entre todos os brasis: o rural e o urbano, o europeu e o africano, o racional e o místico, o colonial e o republicano. Ele, a linha de continuidade. Ele, o detentor do potencial de plasticidade" (Silva, 2009, 310, citado por Almeida). De este modo, el mestizaje o la "miscigenação" como suele también decirse en português, "deixava de ser vista como 'negatividade' e passava a ser vista como 'positividade', o que permitiria completar os contornos de uma identidade que há muito tempo vinha sendo desenvolvida" (Almeida 2017: 12). Como en el resto de América Latina, la noción fue perdiendo su connotación prioritariamente física, para transformarse también y principalmente en cultural. En tal sentido, en Brasil, la visión culturalista de la miscigenação facilitó que esta pudiera ser interpretada como la "formadora de uma civilização 'estável' e 'harmônica'" (Almeida 2017: 12).

Un paso decisivo en la reformulación de la mestizofilia fue el tránsito desde lo étnico a lo cultural y otro la constatación del sincretismo cultural. Luego de detenerse en la obra de Samuel Ramos, Octavio Paz, Leopoldo Zea y Roger Bartra, entre otros, concluye Basave que la "neo-mestizofilia mexicana introduce dos variantes esenciales. La primera es el afianzamiento del enfoque cultural del mestizaje. La segunda es la percepción del sincretismo cultural como algo tan ostensible como irremediable o bien como un proceso bienhechor que se enfila por sí solo a su culminación" (1993: 139-140).

Paradójicamente, la noción "mestizaje", que fue propuesta en 1910 por Molina Enríquez para visibilizar la presencia en México de los pueblos indígenas, al menos desde los años setenta ha venido recibiendo reiteradas críticas que, a inicios del siglo XXI, con la nueva emergencia del pensamiento racialista y etnicista, se hacen más y más despectivas. Fabiola Escárzaga ha resumido un conjunto de postulados anti-mestizófilos afirmando que "el indianismo se define en contra del indigenismo, la ideología elaborada por los mestizos expresada como programa político, política gubernamental, y/o corriente artística en la literatura y artes plásticas en los países con significativa población indígena, a partir de los años veinte del siglo XX, que pretendió representar los intereses de los indígenas para integrarlos de manera subordinada a la hegemonía mestiza, asimilarlos culturalmente a la nación mestiza y adscribirlos políticamente al proyecto mestizo de construcción del estado-nación antioligárquico, en fin, para volverlos mestizos" (2012: 185ss).

En 1950 Leopoldo Benítez Vinueza publica *Ecuador: drama y paradoja*. Allí Ecuador aparece como un país radicalmente heterogéneo, dado que, entro otros factores, su geografía es dispersante y centrifuga. En vez de uno se han creado tres países imperfectamente unidos. En un escenario múltiple se generan formas económicas y sociales específicas de cada espacio dando, a su vez. origen a grupos étnico-sociales diversos. Castas, dice Benítez que, mestizándose parcialmente, no alcanzan a configurar un pueblo homogéneo; peor aún, se genera un mestizo que es "clase fluctuante entre dos clases, un hombre trágicamente inadaptado y atormentado, hombre de dos mundos, de alma sombría y patética" (1986: 47).

Hacia 1970, el discurso en pro del mestizaje, es considerado por Fausto Reinaga en Bolivia como un discurso de mestizos para ocultar al indio. En su obra *La revolución india*, plantea que "hay una Bolivia mestiza europeizada y otra kolla-autóctona" ([1969] 2015, 174). Al año siguiente, insistiendo sobre su identidad, afirmó de sí mismo: "No soy escritor ni literato mestizo. Soy indio (…) Mi ambición es forjar una ideología india; una ideología de mi raza" (Reinaga, 2007: 13).

Ya a inicios del siglo XXI, Silvia Rivera Cusicanqui señala que "el mecanismo central que permitió la reproducción encubierta de esta disyunción identitaria fue el discurso del mestizaje". El mestizaje es percibido como un "híbrido, una planta 'nueva' y homogeneizada, a partir de un conjunto de 'raíces' diversas, todas subsumidas en un solo tronco jerarquizado: la pirámide identitaria occidental y colonial" (2003: 64). Sin embargo, piensa Rivera, ello permite en realidad "imaginar un país masculinizado, occidental y cristiano, es decir, blanco, 'decente', homogéneo e individualista, fundado en el modelo hegemónico de la familia patriarcal y nuclear moderna" (2003: 66).

En 2010, Esteban Ticona agrega que "el indigenismo y el mestizaje siempre apostaron por las políticas estatales coloniales y racializadas". A su juicio, el indigenismo y el discurso del mestizaje, que resume en el "latinoamericanismo, como proyecto cultural para-occidental", convirtió al indio en "problema" y la negritud, en "ausencia" (92).

En 2015, Francesca Gargallo, hablando desde el feminismo, llama a "deshacernos de una vez del supuesto universalismo del mestizaje", puesto que a las feministas "nos urge afirmar una modernidad desagregada, ideológicamente diversificada, ubicada en diversas comunidades constitutivas de las naciones que se conformaron en Nuestra América". Esto le parece urgente "para no

reducir el feminismo a un movimiento de la modernidad emancipada, propia del patriarcado capitalista". Pues si se quiere, y es lo que ella propone, "la reinvención de la nacionalidad", debe tenerse en cuenta "la emergencia de nuevos movimientos sociales entre los pueblos indígenas y las poblaciones negras" que, sin duda, no se asumen ni se expresan como mestizaje (2015: 36).

Asumiendo las trayectorias étnico-culturales y sus cruzamientos, América Latina se fue pensando de manera más variada y más compleja. La introducción de las teorías interpretativas y proyectivas sobre el mestizaje permitía repensar la historia, la cultura o la política desde variadas perspectivas. El mestizaje, entendido como mestizofilia o hibridación o iberismo o afroamericanismo, afectó grandemente la idea de América Latina y las posibilidades de imaginar proyectos de sociedad. Este concepto permitió incluso remontarse en la historia precolombina del continente y, por cierto, ir a la península ibérica, a Asia y al África: lo mestizo nos viene dado desde lo más arcaico, tanto desde el interior como desde fuera. Lo mestizo nos constituye y nos reconstituye una y otra vez.

Nuestro propio pensamiento, al utilizar el concepto mestizaje, pasó pronto a auto interpretarse como pensamiento mestizo. El tema de la raza, descalificado en ocasiones de una plumada por quienes lo desconocen, fue uno de los más fecundos. Con los años, la cuestión del mestizaje se fue articulando con temas como la identidad y las diferencias culturales, las sociedades multiétnicas, la multiculturalidad, la hibridación cultural, y las culturas populares o de masas, entre otros (ver Devés 2000: 308-309).

Paulatinamente, las alusiones a un pensamiento mestizo pasaron a transformarse en propuestas "cósmicas" a la José Vasconcelos, donde la recepción de las más variadas tendencias de pensamiento, de la mayor cantidad de proveniencias, contribuiría a configurar un pensamiento más valioso, por asumir la totalidad del acervo eidético total, de los sapiens de todas las regiones del mundo, como también de los humanos no sapiens y de todos los organismos de los cuales se pudieran recoger sus respectivos "saberes". Esta suerte de holismo que podría tener resonancias de imperialismo eidético, se salva pues en su noción ecológica asume permanentemente que la vida de unas especies eidéticas solo puede realizarse en interacción con otras, en tanto que el absolutismo de una termina siempre por resolverse en pronta autodestrucción.

Conexiones

Conceptos: ch'ixi, etnodesarrollo, hibridación, mestizaje, transculturación

Figuras: Agustín Basave Benítez, Gilberto Freyre, Manuel Gamio, Andrés Molina Enríquez, Nicolás Palacios, Ricardo Rojas, José Vasconcelos

Bibliografía

Almeida, Rómulo (2017) "'Raça' e 'miscigenação' no Brasil: os desafios e os dilemas de nossas relações raciais". *Praça, Revista Discente da Pós-Graduação em Sociologia da UFPE* (1) (1) Recife.

Basave, Agustín (1993) *México mestizo: Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de A. Molina Enríquez*. México: FCE.

Benites Vinueza, Leopoldo (1986 [1950]) *Ecuador: drama y paradoja*. Banco Central del Ecuador.

Castillo Ramírez, Guillermo (2014) "Integración, mestizaje y nacionalismo en el México revolucionario. *Forjando Patria* de Manuel Gamio". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 221, 175-200.

Costa e Silva, Valéria Torres da (2009) *A modernidade nos trópicos*: *Gilberto Freyre e os debates em torno do nacional*. Recife: Carpe Diem.

Devés, Eduardo (2000) *El Pensamiento Latinoamericano en el siglo XX*. Tomo I, Del Ariel de Rodó a la CEPAL: (1900-1950). Buenos Aires: Biblos / Santiago. DIBAM.

Escárzaga, Fabiola (2012) "Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe". *Política y Cultura*, 37, 185-210.

Gargallo, Francesca (2014 [2012]) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Corte y Confección.

Keller, Carlos (1931) *La eterna crisis chilena*. Santiago: Nascimento.

Lomnitz, Claudio (1999) *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. México: Planeta.

Morales, Miguel Enrique (2016) "Notas en torno a la enunciación de José Vasconcelos en *La raza cósmica*". *Revista Chilena de Literatura*, 93, 167-192.

Palacios, Nicolás (1918 [1904]) *Raza chilena*. Santiago: Editorial Chilena.
Reinaga, Fausto. (2015 [1969]) *La revolución india*. La Paz: Fundación Amaútica Fausto Reinaga.
Reinaga, Fausto (2007 [1970]) *La Revolución india*, Wa-Gui, Bolivia.185 *Historia y Espacio*, 41, 159-185.
Rivera Cusicanqui, Silvia (2003) "El mito de la pertenencia de Bolivia al 'mundo occidental'. Requiem para un Nacionalismo". *Temas Sociales* (24), 64-100.
Rojas, Ricardo (1924) *Eurindia*. Buenos Aires: Juan Roldán.
Ticona, Esteban (2010) *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*. La Paz: Plural.

Militarismo / Militarización

María José RODRÍGUEZ REJAS

"Militarismo" es un concepto marcado por una escasa precisión, la cual dio lugar a diversos debates. Se identifica como la preponderancia de los militares en política, un exceso de funciones o injerencia en relación con los sectores civiles y la preeminencia de su sistema de valores y modo de pensar en la sociedad. Descansa en la dualidad civiles-militares que ha sido objeto de diversas críticas por sus limitaciones. Tradicionalmente se asoció con un sistema político en el que hay control e imposición de los militares sobre los civiles, como en la clásica obra de Alfred Vagts, *A History of Militarism: Romance and Realities of a Profession*, quien define el concepto en los treinta del siglo XX; también con una ideología que valora positivamente las ideas y normas de las fuerzas armadas (FFAA). Otros hacen referencia a la falta de subordinación a las autoridades civiles y a la autonomía de los militares.

En América Latina, la importación de este concepto, procedente de Europa y después de la masiva producción estadounidense, dio pie a diversos enfoques. Unos reprodujeron esa concepción externa, otros generaron numerosas adaptaciones y otros, abiertas críticas desde una producción propia latinoamericana. Desde los enfoques externos, el militarismo representa: 1) Una tradición de violencia propia de América Latina, derivada de la herencia colonial, las guerras de independencia e incluso como herencia indígena. Hasta la década de los sesenta se consideró resultado de una superposición de estas herencias; 2) El atraso en países con instituciones y democracias débiles frente a la visión profesionalizadora, garante de la subordinación y apoliticismo. Esta interpretación, en auge en los sesenta, se basaba en el esquema dual civiles-militares; 3) El carácter conservador de los militares, sostén de las oligarquías de inicios del siglo XX. Durante la Guerra Fría, se reinterpreta como factor de contención de la izquierda, viendo a las FFAA como factor de progreso (Casal, 2022). Estos enfoques fueron cuestionados desde mitad de los sesenta por su visión estigmatizante y simplista que, desde una mirada colonial, encubría las relaciones de poder, las contradicciones del desarrollo del capitalismo en la región y el peso del intervencionismo militar de EU.

La retrospectiva de Alain Rouquié (1982) sobre los estudios del militarismo en América Latina es una de las más completas. Identifica los siguientes enfoques cuestionando su capacidad explicativa: como herencia colonial; expresión del "subdesarrollo"; efecto del bajo nivel de profesionalización de las FFAA y como reflejo de la relación dependiente y el intervencionismo estadounidense. Desde las teorías modernizadoras, el militarismo es una respuesta a la crisis política y al vacío de poder ocupado por las FFAA ante la incapacidad de la clase política; coinciden con la clásica interpretación de Edwin Lieuwen en *Militarism 1910-1940: the Rise and Fall of the Revolutionary Army*. Este enfoque profesionalizador, asociado a subordinación, apoliticismo y menor autonomía institucional que tuvo a Chile como modelo regional, fue insostenible tras el golpe militar de 1973. La incorporación del factor externo como explicación del militarismo latinoamericano sería muy importante para dimensionar el peso colonial que no aparecía en las teorías estadounidenses y europeas (Ianni, 1968).

Como respuesta crítica, desde mitad de los sesenta las teorías generales dieron paso a estudios de caso y por país, documentando la diversidad sociopolítica y cultural de América Latina. Era necesario explicarse no sólo el papel de los militares en política sino comprender cómo se gestaron y se impusieron los golpes de nueva generación en los setenta. Se buscaba el estudio del militarismo sin prejuicios, en su contexto económico, social e internacional, reconstruyendo su historicidad para romper con los enfoques colonialistas. Las intervenciones y el papel de los militares se problematizaron en el campo del capitalismo y, en particular, de un capitalismo dependiente de EU, lejos de una explicación determinista y simplista del factor externo (Quijano, 2020). Marcos Kaplan (*Militarismo, crisis política y relaciones internacionales en la América Latina contemporánea*), incorpora el peso de la inserción internacional de América Latina y la dialéctica interno-externa, precisando que las relaciones de poder internas tienen un papel considerablemente mayor al que comúnmente se reconoce. José Nun (1966) critica la interpretación del militarismo como expresión de una alianza con la oligarquía, así como el dilema civiles-militares. Incorpora al análisis el papel de las clases medias y los intereses de clase al interior de las FFAA.

El cuestionamiento de la dualidad civiles-militares para entender el intervencionismo de las FFAA fue amplio. Es representativo el trabajo de Virgilio Beltrán (1970). Desde el estudio de las relaciones de poder sostiene que los militares son un factor de

poder en alianza con otros actores políticos dominantes; por tanto, no hay tal apoliticismo como plantean los análisis institucionalistas. Las intervenciones se explican como alianzas de sectores militares y civiles que comparten intereses, visión del mundo, etc. A partir de este enfoque puso en cuestión la capacidad explicativa del concepto de militarismo: "No hay 'militarismo' en la Argentina… como imperio de un sistema de ideas y valores en el que la institución militar y los modos de obrar militar se hallan por sobre los de la vida civil, constituyéndose así en sustantivos y con fines propios… No hay una ideología propiamente militar, hecha por militares o para consumo militar" (1970: 197). Rouquié también rompe con los enfoques convencionales y señala la heterogeneidad de las FFAA, al incorporar el análisis de clase y las relaciones de poder. Éstas dejan de interpretarse como un grupo homogéneo y monolítico aislado del campo de relaciones sociopolíticas.

Alain Joxe (1970) cuestiona la herencia del empirismo histórico estadounidense que deja fuera la historia social y política en relación con las intervenciones. A contrapelo del conservadurismo académico, recupera las investigaciones históricas y sociológicas sobre "la función no militar de los ejércitos" y el problema de las relaciones civiles-militares en América Latina. Desde un análisis político de las FFAA fundamenta la heterogeneidad de su composición (por arma, por rango, etc.), su papel y vínculos en la vida política; de ahí que las intervenciones sean siempre resultado de una alianza entre sectores civiles y militares. Para Joxe es imprescindible elaborar métodos de análisis, conceptos y explicaciones propias para la realidad latinoamericana y considera que el debate en América Latina no es, en último término, entre militares o civiles sino sobre el poder y los medios políticos para romper la dependencia. El problema de fondo es el desarrollo del capitalismo en América Latina y su sistema de intereses que hacen de la fuerza un recurso permanente en la reproducción de la dominación.

En la producción más contemporánea y crítica, Pablo González Casanova considera que las intervenciones y golpes militares "implican la conquista del poder por los grupos de las clases dominantes… están así relacionados con las luchas internas por el control del poder militar, económico y político… han contribuido a reforzar la estructura de poder neocolonial, y han construido una red de cadenas internacionales e internas de estados, empresas, naciones, clases y ´razas´ desigualmente poderosos" (1988: 9), de ahí que no se puedan evitar sólo con conductas "más institucionales", mayor profesionalización o mecanismos de control "civil". Identifica

diversas fracciones al interior de las FFAA, no sólo conservadoras, como las que se hacen eco de las causas populares y democráticas; es el caso de la Organización de Militares por la Integración, la Democracia y la Liberación en América Latina y el Caribe. José Luis Piñeyro igualmente cuestiona los enfoques convencionales del militarismo por sus limitaciones; lo considera un concepto "demasiado vago" fundado en el falso dilema del dualismo civiles-militares: "Quienes defienden acaloradamente el 'civilismo' como forma de gobierno frente al 'militarismo', olvidan o esconden el problema fundamental: el carácter de clase del poder" (1985: 18). Y agrega: "Para evitar generalizaciones inútiles e improcedentes, preferimos descartar el término militarismo y hablar de participación militar" (1985: 33), planteando las ventajas metodológicas de esta alternativa.

En el contexto de las llamadas transiciones a la democracia, a fines de los ochenta, el concepto de militarismo perdió interés y las investigaciones se orientaron al papel de los militares en las democracias contemporáneas. No obstante, en los noventa, el término continúa asociado a la idea de subordinación, neutralidad y control de la autonomía institucional (Augusto Varas, Felipe Agüero). Estudios recientes, principalmente europeos y estadounidenses, ponen la atención en el discurso como expresión de la ideología militar, vinculando militarismo y securitización e identificando la militarización como un estadio previo al militarismo (Stavrianakis y Stern, 2018).

En América Latina el concepto de militarismo, que llevaba tiempo en segundo plano, se ha retomado para referirse en particular a los gobiernos alternativos al neoliberalismo (Ecuador, Venezuela, Bolivia, México hoy), así como a Colombia. Ha sido mucho más difundido por medios de comunicación y *think tanks* que en el medio académico. Aquí encontramos diversos enfoques. Unos, más apegados a la perspectiva anglosajona, como Ruth Diamint en *Remilitarización en América Latina*. Otros incorporan una crítica desde la experiencia latinoamericana. Orlando Ortiz Medina, en *Militarismo: discurso y verdad. La política de Seguridad Democrática* (2009), lo identifica como expresión violenta de los conflictos y la forma de enfrentarlos tanto por actores legales como ilegales, defiendan o se contrapongan al Estado. Felipe Nesbet, en *Influencia militar reformista en Latinoamérica (1992-2008)*, presenta un recuento actual de la llamada izquierda militar. Marcos Roitman analiza las formas actuales de intervención que recurren a nuevas estrategias como los "golpes blandos" (uso de paramilitares, del aparato jurídico, legislativo, etc.): "afirmamos que

ningún manual, ni estrategia exitosa de golpe de Estado es exclusivamente militar o civil. Sin la unidad de ambos factores, el golpe de Estado está destinado a fracasar. Sólo que en el siglo XXI se invierten los papeles" (2017: 36), los civiles se organizan para desestabilizar.

Los principales límites del concepto radican en su falta de precisión, las debilidades metodológicas que introduce la dualidad civiles-militares e incluso su contenido ideológico. Como señala Piñeyro, el militarismo es un concepto que no ha sido abordado críticamente lo suficiente y cuenta con una escasa producción marxista.

A menudo militarismo se usa como sinónimo de militarización o vinculado a ésta en el sentido ya expuesto. El concepto de militarización muchas veces se da por supuesto en las investigaciones y, en la actualidad, mayoritariamente hace referencia a la militarización de la seguridad pública, al asumir las FFAA funciones policiales o bien al dar formación militar e incluso incorporar a militares en los cuerpos de seguridad pública. Otras veces, queda restringido al incremento del gasto militar o al crecimiento del número de efectivos (Índice Global de Militarización). Desde enfoques más complejos, se concibe como un proceso que involucra a los militares en tareas que no son propias de la defensa y como reflejo de las relaciones de poder en un campo social de condiciones. El latinoamericanista Wolf Grabendorff plantea que el "papel de actores multifuncionales" de las FFAA en el siglo XXI es el reflejo de las relaciones de poder político: "En realidad, se debería hablar más bien de escasez de instituciones estatales civiles y sería mejor abordar la cuestión de quién es responsable de este tipo de ´militarización´ o a qué intereses sirve realmente" (2021: XXII), en relación, por ejemplo, con su papel en la pandemia de Covid-19.

La militarización se asocia también con la utilización de cuerpos de seguridad del Estado en procesos de control sociopolítico e incluso en tareas de represión de la protesta. Para Jaime Cárdenas ("Ley de Seguridad Interior y militarización") es producto del Estado militar-policiaco, expresión del Estado neoliberal, en el que los militares y la policía cumplen la función de tutela del modelo económico. En un sentido similar, Robinson William, en *Una teoría sobre el capitalismo global: producción, clase y Estado en un mundo transnacional,* crea el término "acumulación militarizada", como forma de acumulación del capitalismo actual que descansa en la militarización del Estado y se plasma en una legislación que legaliza la

presencia de los cuerpos de seguridad, creando una situación de excepcionalidad permanente. Además, es construcción y reflejo de una cultura política que responde a las nuevas formas de guerra permanente en el capitalismo actual y recurre al miedo, a la gestión de la inseguridad y a la producción de una subjetividad cuyo objetivo es control con aceptación. Tomás A. Vasconi ya planteaba esto en su obra clásica, *Gran capital y militarización en América Latina* (1978), al señalar que el proceso de militarización responde a la lógica histórica del desarrollo del capitalismo en América Latina y tiene causas claramente definidas, siendo necesario identificar sus especificidades en cada país. La militarización es también un instrumento de producción estratégica del espacio. No se restringe por tanto a un proceso discursivo como plantean los enfoques securitarios. De esta forma, las definiciones sobre militarización parecen ser más precisas y ofrecer mayores posibilidades de operacionalización que el concepto de militarismo.

Conexiones

Conceptos: derechos humanos, desaparición forzada, juvenilismo, nacional-popular

Figuras: Pablo González Casanova, Octavio Ianni, Marcos Kaplan, Alain Rouquié, José Nun, Tomás Vasconi

Bibliografía

Beltrán, Virgilio R. (1970) "El ejército y los cambios estructurales de la Argentina en el siglo XX: Primera aproximación". *Estudios Políticos* (s/n), 173-199. Disponible en: https://www.cepc.gob.es/sites/default/files/2021-12/9034rep171-172175.pdf

Casal, Juan Manuel (2022) "El militarismo latinoamericano en la cultura académica de Estados Unidos". *Ayer* (126) 243-270. DOI: 10.55509/ayer/817

González Casanova, Pablo (1988) *Los militares y la política en América Latina*. México: Océano.

Grabendorff, Wolf (ed.) (2021) *Militares y gobernabilidad ¿Cómo están cambiando las relaciones cívico-militares en América Latina?* Bogotá: Friedrich Ebert.

Ianni, Octavio (1968) "Los Estados Unidos y el militarismo latinoamericano". *Revista Mexicana de Sociología*, 30 (3), 511-524.

Joxe, Alain (1970) *Las fuerzas armadas en el sistema político chileno*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Nun, José (1966) "América Latina: la crisis hegemónica y el golpe militar". *Desarrollo Económico*, 6 (22-33), 355-415.

Piñeyro, José Luis (1985) *Ejército y sociedad en México. Pasado y presente*. México: UAM-A/ Universidad Autónoma de Puebla.

Quijano, Aníbal (2020) "Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 483-568). Buenos Aires: CLACSO.

Roitman, Marcos (2017) *Breve manual actualizado del golpe de Estado*. Madrid: Sequitur.

Rouquié, Alain (1982) *Poder militar y sociedad política en Argentina 1943-1973*. Tomo 2. Buenos Aires: Emecé.

Stavrianakis, Anna y Stern, Maria (2018) "Militarism and Security: dialogue, possibilities and limits". *Security Dialogue*, 49 (1-2), 3-18. Disponible en: http://sro.sussex.ac.uk/id/eprint/72759/

Vasconi, Tomás (1978) *Gran capital y militarización en América Latina*. México: Era.

Movilidades / Inmovilidades

Mónica GATICA — Pablo BLANCO

Las "movilidades" e "inmovilidades" de personas en situación de desplazamiento son una de las notas distintivas del mundo contemporáneo neoliberal, aunque por supuesto constituyen y subyacen a toda la historia. La especificidad del actual fenómeno radica en el elevadísimo número de seres humanos que la emprenden (representando tal vez la última posibilidad o asequible ratio), así como en la multiplicidad de escalas en las que se produce, con grandes repercusiones en las subjetividades y, en general, en el tejido social y cultural de los territorios. En América Latina el fenómeno tiene una larga historia, especialmente como mecanismo de exclusión política y/o económica (exilios, desplazamientos internos/externos y migraciones forzadas) pero, en la actualidad, se encuentra permeado por las condiciones y lógicas de la movilidad global. De allí la aparición de las categorías de movilidad e inmovilidad, que resultan un contenedor más amplio —que, por ejemplo, el de migración— para dar cuenta de estas complejidades.

En las nociones de movilidad e inmovilidad están representados todos aquellos movimientos con un relativo grado de voluntariedad, en los que las personas, más allá de la necesidad o el deseo, pueden elaborar un proyecto, obtener información y accionar redes o recursos personales, familiares o sociales para emprenderlas. Involucran experiencias autogeneradas, decisiones impulsadas por la significación de contactos y remesas; pero en otras circunstancias pueden ser también promovidas por imperiosas razones urgentes: condiciones ambientales, conflictos políticos, étnicos, religiosos o comunitarios; o bien la violencia desatada a partir de acciones del Estado o de la sociedad —guerras, guerrillas, narcotráfico—; o las provocadas por catástrofes naturales —huracanes, ciclones, inundaciones, sequías, erosión, contaminación.

Son procesos asociados al desplazamiento de personas en un territorio, portando bienes materiales e inmateriales, con diversa entidad y urdimbre simbólica. Ahora bien, en estas trayectorias hay situaciones de inmovilidad forzada, cuando no es posible tramitar o transitar el proyecto migratorio, tanto en origen como en tránsito; sea de modo definitivo o temporal. Su análisis, estudio e investigaciones emerge en un contexto donde la distinción entre movimientos

forzados y no forzados es cada vez más difícil de establecer empíricamente, en tanto las violencias derivadas de los sistemas económicos se entremezclan y superponen con otras formas de coerción.

Pensar movilidades e inmovilidades requiere trabajar con abordajes contextualizados y multisituados que recuperen una perspectiva transnacional, analizando los lugares que las personas han transitado y formulando "un objeto de estudio centrado en las relaciones, asociaciones y vínculos entre esos lugares" (Rivero, 2017: 327). Esta perspectiva fortalece la posibilidad de indagar en los motivos que estimulan/fuerzan a los/as sujetos a implementar estrategias de desplazamiento desde sus contextos de origen, explorando las contingencias que experimentaron durante las distintas etapas del tránsito y analizando sus procesos de inserción a nivel de la sociedad receptora/de tránsito, así como también dar cuenta de las experiencias de organización y lucha migrante desarrolladas.

La externalización de las fronteras, en las que se ha incrementado la militarización y el establecimiento de nuevas estrategias de securitización del control y del movimiento de personas, son clave para dimensionar su análisis. Un emergente lo constituyen los "centros de aseguramiento de migrantes" o "estaciones migratorias" donde las personas permanecen en situación de detención, sea esperando un trámite de refugio o asilo, o la deportación, más allá de cualquier eufemismo. Son mecanismos que implican formas concretas de vulneración de derechos, sumiendo a personas en situaciones de "permanente transitoriedad" y deviniendo en una "inmovilidad forzada". Al quedar "varadxs" frecuentemente entran en situaciones de precariedad, pobreza, exclusión, estigmatización, discriminación, acoso, abuso; con escasas posibilidades para acceder a ayuda, asistencia o a procedimientos de protección como el refugio, el asilo, o a la obtención de visas por razones humanitarias (Bueno Amaral y Coraza de los Santos, 2020). Al respecto, "América Latina no se ha alejado del drama de las movilidades forzadas, sino que está inmersa, observándose importantes flujos que han irrumpido a partir de nuevas lógicas globales con efectos locales y regionales" (Coraza de los Santos y Gatica, 2019: 116), en un contexto global/regional/continental en el cual los Estados han orientado sus esfuerzos a fortalecer el control y la coerción a partir de la privatización de la securitización en detrimento de quienes debieran ser protegidos. Resulta muy significativo que la propia ACNUR —Oficina del Alto Comisionado

de las Naciones Unidas para los Refugiados— aumente las campañas públicas para comprometer a socios individuales, siendo menos evidente su presión sobre los gobiernos y estados implicados que vulneran los derechos más elementales poniendo en riesgo la vida de aquellxs a quienes debiera asistir y proteger.

Es pertinente la aplicación del concepto de "agencia migrante", propuesto por Castles (2010) y recuperado por investigadorxs latinoamericanxs, que permite dar cuenta de la logística y la estrategia familiar y comunitaria que subyace, más allá de los individuos. La emergencia de estos nuevos sujetos políticos —que no son sólo las individualidades— pone de relieve las historias de supervivencia y resistencias que se generan entre los migrantes y sus familias para hacer frente a las necropolíticas aplicadas, donde la lucha migrante, la agencia y la organización se hacen presentes en diversos contextos del Sur Global (Naranjo Giraldo, 2016; Varela Huerta, 2015; Mezzadra, 2012).

El abordaje y la necesidad de avanzar en estudios de estas características refiere a que las movilidades e inmovilidades han sido y son fenómenos presentes en la larga duración, pero con especificidad en la historia reciente. Son artes complejas que tienen muchas aristas y pueden ser abordadas desde diferentes perspectivas y matrices disciplinarias. La formulación de estrategias comunes y el desarrollo del aparato crítico para el abordaje de las movilidades está en el centro de nuestra tarea, problematizando conceptos como territorio, frontera, securitización y atendiendo a las múltiples caracterizaciones de lo sincrónico y diacrónico. Así, el análisis multisituado por el que sugerimos optar, trabajando con investigaciones empíricas, redunda en la posibilidad de construir una perspectiva comparada, poniendo en diálogo las diferentes realidades, contextos y problematizaciones.

Al momento de pensar en los cuerpxs que se movilizan por las infinitas fronteras del mundo contemporáneo, debemos concentrarnos en la configuración de subjetividades de los migrantes a lo largo de todo el proceso de desplazamiento; en este sentido, el movimiento y la migración implican una transformación compleja en quien emprende estas experiencias. Chambers (1995) sostiene que no hay un marco ni un mapa cognitivo únicos que unifiquen estas experiencias e historias; lo que surgen son una infinidad de sujetxs, cada unx de ellxs con una figura provisional, contingente, histórica, atravesada por el discurso del devenir y la posibilidad de futuro. La historia reciente o del presente nos ayuda a dar cuenta y explicar vacíos, lagunas, invisibilizaciones y nos interpela haciendo necesario

releer los relatos y las narrativas existentes para intentar salvar los silencios, los olvidos y las exclusiones. Así, la discusión teórico conceptual es central, al mismo tiempo que la elección metodológica que discurre entre herramientas de la historia (oral, social, política), la antropología (etnografía, auto etnografía), la sociología (las relaciones e interrelaciones sociales), la ciencia política (la exclusión y constitución de actorxs políticxs dotades de agencia), la psicología (las subjetividades) y la geografía (dimensiones del territorio, espacio, lugar). Es obligada y necesaria una mirada transdisciplinaria, al menos como intencionalidad y método que procure la multidimensionalidad desde lo multisituado —tanto de quien investiga como de quienes son investigadxs—y contextualizado, teniendo en cuenta el entorno no sólo cómo algo que rodea a lxs sujetxs, sino como relación dialógica entre actorxs que se transforman en interrelación con el espacio y el tiempo, a la vez que modifican esos entornos con los que entran en contacto (Coraza y Gatica, 2023).

El cuerpo migrante tiene las marcas de las políticas migratorias; hay una muerte física, concreta, pero también hay una muerte mental. Las experiencias vividas en las rutas migratorias contemporáneas, se inscriben en temporalidades ligadas a los recuerdos de las personas que se hallan en procesos de movilidad e inmovilidad (Blanco, 2023). El testimonio de los migrantes es inevitable, por cuestiones psicológicas y morales, porque es la única posibilidad que poseen esas personas, a través del relato, de dar cuenta de lo vivido en sus trayectorias. Estos relatos se constituyen, además de las torturas y vejaciones, en verdaderas marcas que se hacen presentes en los cuerpos que se desplazan. ¿Qué indican estos cuerpos? ¿Qué indican los relatos de estos cuerpos? Parte de resistencia y la lucha migrante es dar a conocer, de primera voz, lo vivido en los mares, los desiertos, en las rutas, en las sociedades de origen y en las sociedades receptoras.

Más allá de la gran cantidad de retóricas sobre la gestión y la gobernabilidad de las movilidades e inmovilidades existentes en la actualidad, lo que prima es su criminalización, cuyas consecuencias no hacen más que aumentar los riesgos, incrementar la clandestinidad y vulnerar aún más los cuerpos migrantes.

En cuanto a los estudios sobre migraciones en nuestro continente destacan el aporte de Bjerg y Otero (1995), sobre inmigración y redes sociales; los estudios en relación a la influencia de la memoria en la experiencia migratoria (Ferrero, 2006); los análisis de la diversidad sociocultural a partir de las movilidades (Grimson y

Karasik, 2017), además de los trabajos de Veronica Trpin, Susana Sassone, José Luis Romero, entre otrxs autorxs.

Por último, un aspecto a destacar en torno a las movilidades latinoamericanas es el surgimiento de ciertos términos en el ámbito de la cultura popular, para hacer referencia a las personas migrantes: "bolita", "paragua", "chicano", "nica" entre muchos más. En diversos países de nuestra América estas palabras enuncian un acto discriminatorio hacia migrantes de determinados países, situación que debemos pensar en la larga duración de la historia de las migraciones. Así como hoy existen esas palabras para cosificar a un otro externo, ya en anteriores procesos migratorios se manifestaban estas prácticas hacia personas provenientes de determinados países europeos, como por ejemplo: "tano", "gallego", por mencionar apenas algunos, dando cuenta de la continuidad de este acto en la historia de las migraciones.

Conexiones

Conceptos: derechos humanos, hibridación, identidad étnica, militarismo/militarización, pueblos testimonio/nuevos/trasplantados/emergentes, territorio, trata de personas

Figuras: Luis Alfredo Arriola Vega, Enrique Coraza de los Santos, Mónica Gatica

Bibliografía

Bjerg, María y Otero, Hernán (comp.) (1995) *Inmigración y redes sociales en la Argentina Moderna*. Tandil: CEMLA-IEHS.

Blanco, Pablo (2023) *Fronteras. Necropolítica y migraciones en el Mediterráneo Central.* Buenos Aires: Imago Mundi.

Bueno Amaral, Felipe y Coraza de los Santos, Enrique (2020) "Territorialidades de la Frontera Sur de México y sus espacios de apoyo a la movilidad". En Coraza de los Santos, Enrique y Lastra, Soledad, *Miradas a las fronteras, las migraciones y los exilios*. Buenos Aires: CLACSO, 83-104.

Castles, Stephen (2010) "Migración irregular: causas, tipos y dimensiones regionales". *Migración y Desarrollo*, 7 (15), 49-80.

Chambers, Iain (1995) *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrurtu.

Coraza de los Santos, Enrique y Gatica, Mónica (2023) "Exilio interior, exilio interno, insilio. Apuntes críticos". *Revista digital de la Escuela de Historia*, 15 (38) Universidad Nacional de Rosario. Disponible en: https://revistapaginas.unr.edu.ar/index.php/RevPaginas/issue/view/38

Coraza de los Santos, Enrique y Gatica, Mónica (2019) "Reflexionando sobre el carácter forzado en las movilidades humanas". *Revista de Historia social y de las mentalidades.* doi: 10.35588/rhsm.v23i2.4024

Ferrero, Liliana (2006) "Influencia de la memoria en la experiencia migratoria". Taller: Uso de la memoria y transmisión oral en los estudios migratorios. Susana Masseroni y Carolina Mera coordinadoras. Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales y Políticas Migratorias y de Asilo. Actualidad y Perspectivas. Buenos Aires, abril, 1-19.

Grimson, Alejandro y Karasik, Gabriela (2017) *Estudios sobre diversidad cultural en la Argentina contemporánea.* Buenos Aires: Pisac-CLACSO.

Mezzadra, Sandro (2012) "Capitalismo, migraciones y luchas sociales. La mirada de la autonomía". *Nueva Sociedad,* 237, enero-febrero.

Naranjo Giraldo, Gloria Elena (2016) "Políticas del disenso y luchas migrantes: una aproximación a las prácticas emergentes de ciudadanías transfronterizas". *Colomb. int.* 88, septiembre-diciembre, 57-78. doi: http://dx.doi.org/10.7440/colombiaint88.2016.03

Rivero, Patricia (2017) "La investigación multilocalizada en los estudios migratorios transnacionales. Aportes teóricos y prácticos". *Trabajo y Sociedad. Sociología del trabajo- Estudios culturales- Narrativas sociológicas y literarias*, 28, Santiago del Estero, Argentina.

Varela Huerta, Amarela (2015) "Luchas migrantes: un nuevo campo de estudio para la sociología de los disensos". *Andamios. Revista de Investigación Social,* 12 (28), mayo-agosto. México: UACM, 145-170.

Nacional-Popular

Omar NÚÑEZ RODRÍGUEZ

Pese a ser profusamente referida en el campo académico, la noción de lo "nacional-popular" destaca por su escasa claridad conceptual. Muy probablemente ello resulta de su traslape con una categoría de amplia difusión, pero igualmente vaga e imprecisa: el populismo. En efecto, ambas guardan afinidades teorías y problemáticas, lo cual contribuye a su confusión (Starcenbaum, 2018). Tal indeterminación conlleva a que opere sin mayor distinción como categoría de análisis, matriz interpretativa, herramienta heurística, fenómeno político y significante ideológico.

Más allá de lo antedicho, lo nacional-popular parece remitir primeramente a las dinámicas de efervescencia social del siglo XX, más precisamente: "[al proceso] socio-histórico de la apropiación subalterna de *lo nacional*" (Orellana Aillón, 2019: 81). La conceptualización histórica de lo nacional-popular nace del interés de intelectuales de raigambre nacionalista, marxista e, incluso, "modernista" (Lienhard, 2000), por dilucidar varios de los problemas más acuciantes de la región: la herencia del coloniaje, el "problema del indio", los significados que entraña la "cuestión nacional", sin abandonar por ello la búsqueda de un tipo de modernización soberana y original. Si bien José Carlos Mariátegui, Arturo Jauretche, Salvador Mendieta, Carlos Montenegro, Mariano Picón Salas, José Vasconcelos, entre otros, ya habían reflexionado sobre tales coordenadas, la sistematización de la noción resulta de los cambios temáticos y epistémicos acaecidos entre 1960 y 1980, cuando se observa un desplazamiento de lecturas ensayísticas interesadas por lo "americano", "la identidad" o "el destino", hacia estudios sociales preocupados por el "colonialismo interno", el "capitalismo dependiente", el "populismo" y la "etnicidad".

La genealogía de lo nacional-popular, por lo tanto, se entronca con la elaboración teórica de nociones como nacionalismo, antiimperialismo, nacionalismo revolucionario y socialismo, las cuales, "además de servir como representaciones del mundo sociopolítico, son también instrumentos de movilización social" (Zapata, 1997: 11-12). De tal suerte, participa de todas aquellas matrices político-ideológicas caracterizadas por "[instituir] debates propiamente latinoamericanos; es decir, organizan el modo de pensar

la política y el poder, así como la concepción del cambio social" (Svampa, 2010: 81).

Si nos servimos de los señalamientos de Francisco Zapata, lo nacional-popular constituiría una "quinta filiación del discurso político latinoamericano": abreva del nacionalismo al querer incorporar a distintos sectores sociales en una alianza política en pro de un proyecto común de país; bebe del antimperialismo en su crítica al capitalismo "feudal" y "apátrida", como en su denuncia al carácter injerencista con el que opera el capital transnacional; está influenciado por el nacionalismo revolucionario, el cual busca dotar al estado y la nación de un proyecto de desarrollo nacional, al tiempo que extiende la ciudadanía por medio de una estrategia de integración cultural; asume axiomas del socialismo, al admitir la lucha de clases y el papel medular de los sectores populares y al plantear la pertinencia de pensar en la superación del capitalismo. Para reivindicar la centralidad de los grupos subalternos en la historia, la noción de clase social debió ser complejizada, volviendo imperativo redefinir al actor popular más allá del proletariado (Zapata, 1997: 11-23).

Sin embargo, para situar el posicionamiento de lo nacional-popular en la academia, resulta clave considerar la conexión establecida por diversos autores entre las problemáticas de América Latina con las temáticas abordadas por Antonio Gramsci para el caso italiano. Si algo emparenta el devenir histórico italiano con el latinoamericano es el carácter desarticulado de ambas formaciones socioeconómicas capitalistas. Según Juan Carlos Portantiero, dos tópicos llamaron la atención: 1) la nación (y lo nacional) constituyen un campo en disputa, pues, para todo proyecto de cambio no puede haber hegemonía si no hay dominio sobre la historia, el lenguaje y los bienes culturales; 2) se constata un divorcio entre los sectores populares y las elites italianas (los intelectuales en particular), circunstancia que imposibilitaría a los primeros participar de un proceso colectivo "de reforma intelectual y moral" (Portantiero, 1991). Por consiguiente, en Gramsci, lo nacional-popular alude a una doble necesidad: la de conectar a los intelectuales con el pueblo-nación y la de transformar a los sectores populares en sujetos políticos. Para ello era preciso entroncar las tradiciones culturales italianas con la cultura moderna, así como también organizar a las masas a través del rol coordinador y formador del "príncipe moderno", es decir, del partido leninista. De esta manera se conformaría "una voluntad colectiva nacional popular" capaz de establecer un nuevo "bloque histórico" y de asegurar, finalmente, la hegemonía ideológica.

En los años cincuenta, Héctor Agosti fue pionero en introducir estas ideas en América Latina. No solo eran útiles para explicar el fenómeno del peronismo, el lugar de los intelectuales y los fracasos de las izquierdas argentinas; además, y fundamentalmente, servían para encontrar en la cultura plebeya las tradiciones democráticas que legitiman su autoridad como sujeto político y también aquellos elementos capaces de viabilizar la revolución. Para el comunista argentino, la cultura "[reflejaba] las contradicciones existentes de la sociedad real, pero el proceso cultural más legítimo está siempre representado por los elementos nacional-populares que empujan el curso de la historia" (Agosti, 1959: 113). Por medio del rescate de las prácticas democráticas subalternas, Agosti creía posible impulsar una nueva síntesis cultural, esto es, una identidad popular "[la cual sería] socialista por su contenido y nacional por su forma" (Bulacio, 2021: 113).

Las ideas gramscianas fueron popularizadas en la región por René Zavaleta, Agustín Cueva, José Aricó, Ernesto Laclau, Emilio de Ípola o, con más cercanía en el tiempo, Álvaro García Linera y —desde España— Íñigo Errejón. Las contribuciones de Laclau, en particular, iniciaron una serie de debates, aun cuando en su caso el eje de análisis fuera el de "los populismos realmente existentes". Su creciente empleo revelaba el interés por disponer de herramientas que habilitaran la indagación de los procesos de construcción de (contra) hegemonía perpetrados desde los sectores populares. De esta manera —como acontece en Gramsci— lo nacional-popular obra "como categoría fundante de la posibilidad de cambio histórico" (Portantiero, 1991: 154).

Empero, la difusión de la noción se vio condicionada por circunstancias nacionales, trayectorias personales, influencias teóricas y por las peripecias de un tópico en disputa: los populismos. Incidieron los impactos de la ola autoritaria, la crisis del tejido social desarrollista, el desplome del campo socialista y la emergencia de nuevos actores (en particular, movimientos indianos), sumándose, más recientemente, el interés por analizar el ciclo neoliberal y las coaliciones políticas de los gobiernos progresistas. La crisis del marxismo significará profundizar diferencias: así, mientras Zavaleta o Cueva continuaron inscritos dentro de la tradición que abrevaba en el leninismo, bajo la influencia de los enfoques posmarxistas y de los estudios poscoloniales (Laclau, Svampa Errejón) lo nacional-popular iría desconectándose de dicha matriz, habida cuenta de sus supuestos reduccionismo político y determinismo económico (Sánchez Berrocal, 2019).

Si los intelectuales del mundo andino desplegaban un enfoque inductivo, el iniciado por Laclau termina por ser esencialmente deductivo, convirtiendo a dicho sujeto —según Blanca Fernández y Florencia Puente— en una entidad ahistórica, y a lo nacional-popular, por consiguiente, en una entelequia. Citando al ecuatoriano Agustín Cueva, precisan las autoras:

> [El] concepto pueblo que maneja Laclau posee una elevada ingravidez social en la medida en que es presentado como una "determinación" del sistema, pero "diferente de las determinaciones de clase", ya que el pueblo "no existe", obviamente, al nivel de las relaciones sociales de producción [sino como estructura de interpelación]. (En Fernández y Puente, 2016: 6)

De Ípola y Portantiero tendrán un papel destacado en rebatir las ideas de Laclau. Para ello distinguirán entre diversas formas de populismo y establecerán una diferencia entre lo nacional-estatal y lo nacional-popular. Mientras el primer par conceptual habla de los atributos corporativo y homogeneizante de los estados populistas (cuyo objetivo es anular el conflicto de clases y nacionalizar, "desde arriba", a todos los sectores), el segundo nombra el ejercicio de autonomía de los grupos subalternos, esto es, su constitución como sujeto político en la lucha de clases. En este sentido, lo nacional-popular consigna la capacidad de clase para construir una "voluntad colectiva", es decir, el desarrollo de un movimiento de nacionalización y ciudadanización de las masas con capacidad de agenciar hegemonía (producir nuevos sentidos comunes). Para estos autores, que tienen en mente la experiencia del peronismo, lo nacional-popular sería, entonces,

> un acto de expropiación por parte del pueblo de la percepción nacional que había enajenado en el Estado. Así debe ser entendido el sentido profundo de la producción de contrahegemonía (…) Fetichizada en el Estado, la nación comienza a ser reclamada en propiedad por el pueblo: lo nacional estatal pasa a ser nacional popular. (de Ípola y Portantiero, 1981: 11)

Si bien hay un intento de parte de los intelectuales argentinos por "latinoamericanizar" las ideas gramscianas, igualmente

se observan ciertos límites a la hora de entregar una definición de qué es lo nacional-popular en América Latina. Algo parecido sucede con el intento de explicar cómo se articulan específicamente los procesos de producción de hegemonía en la región. Entre las excepciones más notables al respecto corresponde mencionar el libro de Alcira Argumedo (1993), en particular su noción de "matriz de pensamiento".

Quizá sean las aportaciones de René Zavaleta las más fructíferas para esclarecer la naturaleza y los significados más íntimos de lo nacional-popular en América Latina. En el boliviano la noción opera primordialmente como herramienta heurística. Dispositivo clave en su metodología de conocimiento sobre lo social ("la crisis como método"), lo nacional-popular emerge como un instrumento apto no solamente para avizorar fenómenos como la etnicidad, la naturaleza "abigarrada" de las sociedades latinoamericanas, la "revuelta de la multitud" y las diversas formas discursivas para construir hegemonía (anticipándose en esto a los debates del poscolonialismo), sino además para constatar que la "cuestión nacional" constituye un "espacio teórico" donde se manifiestan las contradicciones del imperialismo y el capital internacional "crea lo local" (Zavaleta, 1983; véase también Walker, 2021).

> El capitalismo —escribió Zavaleta— también es una forma despótica de nacionalización. Se basa en la descampesinación y el fondo de ello es la destrucción de la cultura de aldea (…) La cuestión de la descampesinización precisamente plantea el problema de la nacionalización no popular. En otros términos, el divorcio de lo nacional y lo popular, que es quizá la tragedia de esta época de la América Latina. (Zavaleta, 2006: 55)

Desde la perspectiva zavaletiana, aunque la nacionalización no necesariamente constituye un componente progresista, es una herramienta conceptual funcional para reflexionar sobre los problemas que han obstaculizado la constitución de la nación boliviana y la transformación del proletariado minero en clase dirigente. A la inversa, también entrega enseñanzas sobre las trayectorias históricas que han posibilitado la politización y autonomización de ciertos núcleos subalternos.

Precisamente, la nacionalización y lo nacional-popular habilitan indagar en la historicidad popular. Hablamos de las

trayectorias y las prácticas sociales que han posibilitado la emancipación de las clases populares, esto es, los "proyectos de masas", las "pautas de socialización […] y sus índices de poder", la "sedimentación de lo colectivo" y de la "diversidad social" (Zavaleta, 1986: 9-15); asimismo, de la construcción de un marco comunicativo "lingüísticamente estructurado", de la producción de conocimiento para la creación de una identidad colectiva, de la lucha de clases para la conformación del estado-nación (Antezana, 2009), "[pues] el nacionalismo sin el concepto de lucha de clases no sería si no otra forma de alienación" (Zavaleta, 1967: 80). Lo suscribe García Linera a la hora de definir el carácter nacional-popular del "evismo":

> [El] evismo es pues una forma de auto-representación político-estatal de la sociedad plebeya (…), una forma de reconstrucción contemporánea de la identidad [nacional] (…), un nuevo modelo de nacionalismo expansivo, una nación multicultural que resalta la "unidad en la diversidad" (…), la visibilización de más de un modo de producción y de múltiples modernidades. (García Linera, 2006: 26-28)

En suma, lo nacional-popular parece referirse primordialmente a los procesos de nacionalización de los grupos subalternos y ciudadanización del estado y, por lo tanto, de democratización en el ejercicio de la soberanía popular Más precisamente, remite al proceso histórico de "autodeterminación de las masas", es decir, la relación entre "democratización social y forma estatal". Tomada de Max Weber, la fórmula describe el proceso de "acumulación orgánica o historia hegemónica" de los sectores subalternos (Zavaleta, 1986: 14), esto es, el conocimiento que la propia "multitud" produce como sentido común e intersubjetividad social al interior de su diversidad temporal, lingüística, política, económica o étnica, cuya finalidad no es otra que la de "producir conocimiento (social) [para] ejercer libertad (social)" (Antezana, 2009: 121).

Conexiones

Conceptos: colonialismo interno, dialéctica de la negación del otro, estratificación social de tipo colonial, heterogeneidad estructural, indianismo, marginalidad, militarismo/militarización, sociedad abigarrada/abigarramiento, sociedad dual/dualismo

Figuras: Héctor Agosti, Alcira Argumedo, José Aricó, Agustín Cueva, Álvaro García Linera, Horacio González, Emilio de Ípola, Ernesto Laclau, Juan C. Portantiero, Maristella Svampa, Luis Tapia, René Zavaleta

Bibliografía

Agosti, Héctor P. (1959) *Nación y cultura*. Buenos Aires: CEAL.

Antezana, Luis (2009) [1991] "Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación". *Pluralismo epistemológico*. La Paz: Muela del diablo.

_____________ (2009) "La crisis como método en René Zavaleta Mercado". *Ecuador Debate* (77).

Argumedo, Alcira (1993) *Los silencios y las voces en América Latina (Notas sobre el pensamiento nacional y popular)*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.

Bulacio, Julio (2021) "Héctor P. Agosti. En búsqueda de la cultura Nacional y Popular". Disponible en https://jacobinlat.com/2021/08/20/hector-p-agosti-en-busca-de-la-cultura-nacional-y-popular/

Fernández, Blanca y Florencia Puente (2016) "Lecturas de la experiencia nacional popular (o del populismo) en América Latina en la obra de Agustín Cueva y René Zavaleta". *Cuestiones de Sociología* (14).

García Linera, Álvaro (2006) "El evismo: lo nacional popular en acción". *OSAL* (VI) (19).

Lienhard, Martin (2000) "Nacionalismo, modernismo y primitivismo tropical de las Leyendas de 1930". *Anuario 1999 Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Orellana Aillón, Lorgio (2019) "Entre lo nacional-estatal y lo nacional-popular en Bolivia durante las décadas de los 60 y de los 70". *deSignis* (31), Federación Latinoamericana de Semiótica.

Portantiero, Juan Carlos y Emilio de Ípola (1981) "Lo nacional popular y los populismos realmente existentes". *Nueva Sociedad* (54).

Portantiero, Juan Carlos (1991) "Gramsci en clave latinoamericana". *Nueva Sociedad* (115).

Sánchez Berrocal, Alejandro (2019) "'Hegemonía' y 'nacional-popular', dos categorías gramscianas adulteradas por la teoría populista". *Res pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* (2) (22).
Starcenbaum, Marcelo (2018) "Lo nacional popular y el marxismo latinoamericano". *Religación-Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (3) (12), Quito.
Svampa, Maristella (2010) "Movimientos sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina". *OneWorld Perspectives* (1).
Walker, Gavin (2021) "Retornos de la cuestión nacional en la teoría marxista: lo poscolonial y las políticas del 'afuera'". *Intervención y coyuntura. Revista de Teoría y Crítica Política*, México.
Zapata, Francisco (1997) *Ideología y política en América Latina*. México: El Colegio de México.
Zavaleta, René (1967) *La formación de la conciencia nacional*. Montevideo: Marcha.
_____________ (1983) "Las masas en noviembre". En *Bolivia Hoy*. México: Siglo XXI.
_____________ (1986) *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

Negritude

Fabricio PEREIRA DA SILVA

"Negritude" nomeia um conceito e um movimento político-cultural que defende a unidade entre os negros da África e da diáspora nas Américas, com base na valorização de características comuns que remetem à herança histórica, à sociabilidade e a modos de ser e de estar no mundo. Seus antecedentes podem ser encontrados em outras iniciativas de valorização da identidade negra na diáspora. Em particular, no movimento norte-americano *Harlem Renaissance* de Claude McKay, Alain Locke e Langston Hughes; no indigenismo haitiano de Jean Price-Mars; no negrismo do cubano Nicolás Guillén; e na revista *Légitime Défense* dos martinicanos René Menil e Étienne Léro.

O movimento surgiu nos anos 1930, a partir das obras do martinicano Aimé Césaire, do senegalês Léopold Senghor e do franco-guianense Léon-Gontran Damas,[5] reunidos em torno da revista *L'Étudiant Noir*, publicada entre 1934 e 1935. O termo "negritude" foi cunhado por Césaire, e se notabilizou em sua poesia "Cahier d'un retour au pays natal", e logo a seguir no artigo de Senghor "Ce que l'Homme noir apporte" (ambos de 1939) (Diagne, 2016; Irele, 2011).

Em *L'Étudiant Noir*, os intelectuais negros que chegavam a Paris para seguir com sua formação começaram a discutir e valorizar sua identidade. Neste contexto se insere a decisão de Césaire de assumir a identidade *nègre* em lugar de *noir* (positivando um termo até então pejorativo), e cunhar o termo *négritude*. Em "Cahier d'un retour au pays natal", Césaire aceita "a determinação da minha biologia, não prisioneira de um ângulo facial, de uma forma de cabelo, de um nariz suficientemente achatado, de uma tez suficientemente melânica, e a negritude, não mais índice cefálico, ou um plasma, ou um soma, medindo-se agora ao compasso do sofrimento" (2012: 79).

Senghor, em "Ce que l'Homme noir apporte", defendeu a existência de uma cultura negra que sobreviveu na África e na diáspora ao ocaso da "civilização negra", e procurou delimitar suas características. A cultura seria derivada "da raça, da tradição e do

---

[5] Os três foram deputados franceses representando seus "departamentos" de origem, e Senghor foi o primeiro presidente do Senegal (de 1960 a 1980).

meio". Se na diáspora a mestiçagem enfraqueceu o primeiro elemento, e mudou "o meio", a escravidão atuou como o garantidor da manutenção da unidade. Quanto ao que definiria aquela cultura, Senghor apresentou o negro como sensual, sensível, emotivo, rítmico, natural. Ele estaria em oposição ao utilitarismo, à praticidade, ao artificialismo, ao individualismo. Em suma, "a emoção é negra, a razão é helênica" (Senghor 2011: 75).

Desde 1947, o conceito, o movimento e seu legado vêm sendo divulgados pela revista *Présence Africaine*, e desde 1949 pela editora homônima. Através delas, foram organizados os Congressos Internacionais de Escritores e Artistas Negros em 1956 (Paris) e 1959 (Roma), bem como o Festival Mundial de Artes Negras em 1966 (Dakar), eventos centrais nos debates sobre identidade e arte negra, Pan-africanismo e descolonização. Desse modo, a negritude foi inicialmente um movimento de intelectuais francófonos da África e do Caribe, que progressivamente ultrapassou estas fronteiras — como denota sua influência já nos anos 1940 sobre intelectuais brasileiros e das colônias portuguesas na África. No Brasil, Abdias Nascimento e Alberto Guerreiro Ramos se utilizaram muito cedo do conceito (Santana Barbosa, 2013). Do mesmo modo fizeram os intelectuais africanos lusófonos (como o angolano Agostinho Neto e a moçambicana Noémia de Sousa) articulados em torno da Casa dos Estudantes do Império em Lisboa.

A reflexão sobre a negritude também foi relevante em áreas hispano-americanas com presença negra significativa, como Colômbia, Peru, Cuba e Uruguai. Porém, isto se deu tardiamente, por volta dos anos 1960. Foi neste momento que hispano-americanos como o próprio Guillén, o colombiano Manuel Zapata Olivella e o peruano Nicomedes Santa Cruz começaram a referir-se a "negritude" — até então outras noções como "negrismo" e "negredumbre" dominavam o debate (Oliva 2020). Um marco desta conexão foi o Colóquio da Negritude e América Latina (1974), organizado por Senghor em Dakar. A seguir, o conceito teve presença nos Congressos de Cultura Negra das Américas (desde o primeiro organizado em Cali em 1977). De um modo geral, estas recepções do conceito procuraram adaptá-lo à diáspora, evitando versões "essencialistas" e defendendo as particularidades das experiências afro-americanas e nacionais.

Provavelmente o mais importante intelectual latino-americano da negritude tenha sido Abdias Nascimento, que fundou o Teatro Experimental do Negro em 1944 e introduziu o conceito no Brasil. Em *O quilombismo* (1980), abordou a necessidade histórica de

resistência do negro da diáspora nas Américas, da qual derivaria a tradição dos quilombos: um esforço por resgatar a liberdade e dignidade através da fuga do cativeiro e organização de sociedades livres. Mas a noção de "quilombo" iria além dos quilombos propriamente: seria uma metáfora para todos os espaços de resistência e sociabilidade negra. Com isso, o "quilombismo" estaria presente também nas irmandades católicas de negros, candomblés, sociedades esportivas, caixas de auxílio mútuo ou escolas de samba. Todos cumpririam um papel na sustentação da comunidade africana como espaços de resistência: neles a "comunidade" seria um elemento central. Esta propensão comunal seria um patrimônio histórico e psicossocial do negro-africano, entranhado em sua história.

O movimento da negritude recebeu ataques pesados, em particular de autores marxistas e pós-coloniais. Considerando apenas o espaço latino-americano e caribenho, menciono duas das principais críticas, produzidas por intelectuais do Caribe francófono: Frantz Fanon e René Depestre. O martinicano Fanon considerava compreensível a reação inicial da intelectualidade negra (e dele próprio) ao racismo por meio da negritude, invertendo os argumentos do colonizador. No entanto, a insistência neste caminho levaria aquela intelectualidade a um beco sem saída: "A cultura negra [nas Américas] e negro-africana se partiu em diferentes entidades porque os homens que gostariam de encarnar essas culturas entenderam que toda cultura é primeiro e antes de tudo nacional" (Fanon, 1966: 174-175). Para Fanon, nunca haveria uma cultura negra (apenas culturas nacionais), e seguir insistindo nisto seria mistificação.

O haitiano Depestre (assim como Fanon filiado inicialmente ao movimento) em *Bonjour et adieu à la Négritude* (1980) criticou a pretensão ontológica do conceito: uma "metafísica somática". O autor defendeu seu esgotamento, pois seria agora uma mistificação apropriada pelo neocolonialismo para afastar os negros de suas reais motivações de revolta. E insistiu na necessidade de se pensar em novas possibilidades para compreender a realidade dos negros caribenhos. Depestre enfatizou o que chamou "marronagem cultural" no Novo Mundo (remetendo aos *marrons*, como ficaram conhecidos os quilombos ou palenques no Caribe francófono), e o entendimento da negritude como uma de suas expressões.

De todo modo, o conceito de negritude segue vigente na América Latina e Caribe, na obra de alguns destacados intelectuais como o congolês-brasileiro Kabengele Munanga. Reconhecendo as

críticas à negritude, o autor reivindica a vigência de uma unidade que remete "à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental 'branco' reuniu sob o nome de negros" (Munanga 2012: 20). Para ele, o que os une fundamentalmente não seria propriamente a cor da pele (como o termo parece indicar), mas terem sido vítimas da pior tentativa de desumanização e negação cultural da história.

Conexiones

Conceptos: blanquitud, dialéctica de la negación del otro, herida colonial, identidad étnica, tercera raíz

Figuras: Aimé Césaire, René Depestre, Frantz Fanon, Nicolás Guillén Abdias Nascimento, Manuel Zapata-Olivella, Jean Price-Mars, Nicomedes Santa Cruz

Bibliografía

Césaire, Aimé (2012) *Cahier d'un retour au pays natal, Diário de um retorno ao país natal*. São Paulo: EDUSP.

Depestre, René (1986) *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana: Casa de las Américas.

Diagne, Souleymane Bachir (2016) "Négritude". In Zalta, Edward (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition)*. Stanford: CSLI.

Fanon, Frantz (1966) *The wretched of the earth*. New York: Grove Press.

Irele, Abiola (2011) *The Negritude Moment. Explorations in Francophone African and Caribbean Literature and Thought*. Trenton: Africa World Press.

Munanga, Kabengele (2012) *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica.

Nascimento, Abdias (2019) *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro.

Oliva, María Elena (2020) "Más acá de la negritud: negrismo y negredumbre como categorías de reconocimiento en la primera mitad del siglo XX latinoamericano". *Revista CS* (30).

Santana Barbosa, Muryatan (2013) "O TEN e a negritude francófona no Brasil: recepção e inovações". *RBCS* (28) (81).

Senghor, Léopold (2011) "O contributo do homem negro". In Sanches, Manuela Ribeiro (org.) *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70.

Nosotredad

Patricia BOTERO-GÓMEZ

El término "nosotredades" es una nueva palabra-experiencia-concepto que emerge de las prácticas filosóficas milenarias de pueblos ancestrales, como los tzeltales en Mesoamérica, y de las filosofías de la diáspora afro en medio del colapso global.

La abstracción de la palabra-verbo escuchada como "nosotrear"-"nosotrar" a la "nosotredad" hace parte de múltiples con-versas entre tejidos de colectivxs, académicxs, artistas y pueblos vinculados como parte de la tierra. Especialmente, retoma las escribanías colectivas pendientes con Gustavo Esteva desde el Tejido Global de Alternativas, en medio de los debates para salir de las categorías estatales, incluyendo la de los "derechos" y, muy especialmente, para seguir vinculando las autonomías colectivas para vivir gozosos. Los pueblos tzeltales en Latinomesoamérica en su lengua materna y vida cotidiana conjugan el verbo "nosotrear". Hay palabras intraducibles para el lenguaje del colono, simplemente porque en su mundo, en sus formas de vida, no existen (Botero-Gómez y Esteva, 2021).

La palabra "nosotrear" surge y hace parte esencial de las reflexiones caminadas con pueblos y consejos comunitarios desde la Campaña Hacia Otro Pazífico Posible, especialmente en *Crítica fundamental al multiculturalismo, la inclusión institucional y su reproducción de un otro exotizado, otrorizado, etnizado* (véase Hall, 1997; Restrepo, 2021). Frente al neoliberalismo multiculturalista y de inclusión, y frente al ecocidio, la nosotredad hace parte de la experiencia del estar enraizado, afectado y en afectación inevitable con ancestros humanos y más que humanos. De allí que el término nos involucra como "ser parte" de la cadena mutante en la red de relaciones del tejido (somos aire, agua, polvo, tierra, entre las historias que conocemos y desconocemos de la vida en el cosmos). La nosotredad indica la emergencia de la colectiva subjetividad. Más que la urgencia de otros externos, ajenos o próximos, somos nos-otrxs.

La emergencia de dicha palabra conversa con tradiciones filosóficas que logran tematizar el íntimo vínculo de la espiritualidad terrenal, independientemente del credo y de la institucionalidad religiosa-disciplinar en un camino de transición entre la otredad radical a la nosotredad enraizada.

Alteridad viene del latín *alter* (otro), otredad. La alteridad divide la "yoidad" de la "otredad", "el nosotros no es el plural del yo" (Levinas, 1993: 49). La alteridad indica ser para el otro, la inquietud por el otro-lo otro (Levinas, 1993: 263). La relación intersubjetiva es una relación asimétrica. En ese sentido, yo soy responsable del otro sin esperar reciprocidad, y solo el amor logra soportar la heteronomía. El "alter", la "otredad" reconoce la diversidad cultural, social, territorial, biológica, que implica una frontera que se expresa en xenofobias, estigmatizaciones y violencias. La apertura a la sensibilidad ética del rostro en el acontecimiento mismo de la trascendencia como vida (Levinas, 1993: 110, 123) "en el enigmático espacio intermedio entre ambos, un dios humilde y soberano, es el rostro del otro" (Levinas, 1993: 76).

Desde las prácticas filosóficas milenarias, mundos y realidades pluriversales, los pueblos conjugan el verbo "nosotrar-nosotrear" en la vida cotidiana y actualizan, renuevan los vínculos entre la tierra como madre, como diosa en su majestuosidad "cosmopoética", no meramente con la intención de re-encantar el mundo del dios muerto, de mantener la esperanza de un más allá sino del más acá, que sacraliza cada uno de los seres que sostienen la existencia y la vida en la tierra.

La nosotredad sutura dicotomías al sabernos parte del tejido de la vida con dioses y demonios, al romper con las lógicas de un mundo normalizante y totalizante que impone una manera de interpretar y vivir el mundo. Más acá de las relaciones con el ajeno, separado, foráneo, todos tenemos un lado subalterno; además de reconocer al otro externo, nos enraizamos en la subalter(n)atividad en nos-otrxs, al autorreconocernos, recordarnos y re-vincularnos con el lado subalterno propio, sub-alter-nativo, de nuevos nacimientos milenarios (sobre el concepto de subalternatividad puede verse el *Global Tapestry of Alternatives* prestando especial atención a las experiencias colectivas en los bioterritorios Kumanday-Caldas y suroccidente colombiano).

Además de la co-existencia con la versión del mundo de cosificación objetual de la tierra y de dar por sentada la relación identitaria *per se* de la subjetivación colectiva que caracteriza las formas de vida de pueblos milenarios, la nosotredad indica estar implicado en algo, no meramente en el sentido de empatizar, "sentir con", o comprometerse éticamente con algo o alguien. Así la consciencia no se percate, la nosotredad nos involucra más que como extraños-externos como internos-cercanos, estamos inevitablemente "entre medio" (Anzaldúa y Keathing, 2011; Akomolafe, 2017). En

este contexto, nosotrear implica la creación de lugares concretos de desjerarquización de relaciones subordinantes y la importancia de tejer puentes entre mundos.

Desde las prácticas filosóficas de pueblos milenarios la nosotredad indica estar entre, en medio y ser parte de la tierra. El otro, a quien hemos visto como extraño, y las formas en que nos enajenamos de los seres de la tierra, son parte de la ficción de la separabilidad disciplinar e individualizada del mundo.

Ante la versión de "un solo mundo" supuestamente universal y en consonancia con las premisas de las versiones del desarrollo, el progreso y la civilidad de Occidente, las antropologías del mundo han excedido los límites disciplinarios para dar paso al entrecruzamiento y transversalización entre ciencias, mundos y realidades. ¿Vivimos en un mundo hecho de muchas realidades o una realidad hecha de muchos mundos? (Law, 2015; Leyva *et al*., 2015; Escobar, 2018; Kothari *et al*., 2020). En esta misma dirección, las ecologías políticas y políticas ecológicas, ontologías relacionales, teorías de los pasos, teorías socioterritoriales en movimiento, pueblos, mujeres y colectivos de jóvenes con sus luchas, han visibilizado palabras milenarias que están directamente conectadas con la vida.

Las renovadas lecturas de las filosofías milenarias de la afrodiáspora yoruba en *The Emergence Network* (Akomolafe, 2017), las teorías del nuevo materialismo feminista y el feminismo *queer* (Barad, 2016), las filosofías performativas desde la física cuántica señalan las afectaciones directas e indirectas en relaciones indeterminadas e infinitas de posibilidad que permiten recontar la historia del pasado, el presente y el futuro. Se visibiliza la inevitable inseparabilidad del ser con ser parte de una cadena de relaciones entre ancestros humanos y más que humanos. La nosotredad hace referencia a la otredad enraizada, que se puede inferir del ubuntismo: "Yo soy porque nosotras somos, soy singular porque somos en plural".

Estar entre mundos y entre seres involucra la paradoja y la tensión de mantener las autonomías colectivas dadas las relaciones de interdependencia y heteronomías en solidaridades mutuas, complementarias y recíprocas. Como plantean los pueblos del Pacífico y el Cauca en Colombia: "Existimos porque el río existe y para que exista el río debe haber diversidad de árboles, semillas, abejas polinizadoras; sin los y las cuales dejaremos de existir" (Machado, Mina, Botero, Escobar, 2015).

La nosotredad no se restringe a la clasificación de las lógicas, dialógicas y dialécticas. La constatamos, por ejemplo, en las

prácticas filosóficas que viven en el corazonar de las abuelas mayores de las comunidades, jóvenes que portan las resistencias milenarias y alter-urbanas a partir de las sabidurías propias de la savia y de la tierra, de las ecosofías (neologismo atribuido a Arne Naess; cf. Zapata Olivella, 1987) en que co-existen otros radicales (plantas, agua, aire, oxígeno, cultivadores de semillas que mantienen la vida), en dualismos relacionales, complementariedades y simultaneidades, armonías y reparaciones a partir de las inter e intra acciones entre el agua, la semilla y sus ciclos, en el fluir constante entre el nacer y el morir, y transmutar directamente en la continuidad de las comunidades de vida ("Sólo en el lodo puede florecer el loto", según Thich Nath Hanh), en tejidos y relaciones de cuidado mutuo entre pueblos "matrízticos", custodios de las semillas diversas, de la savia-sabiduría de las plantas, los colibríes polinizadores, los gallinazos como seres recolectores de desechos y plagas.

Desde los estudios literarios, los otros radicales "intra-actúan" y "co-enactúan" en el propio cuerpo, en los genes, las células, las bacterias que habitan entre nosotros, a pesar de las sórdidas comunicaciones ante los clamores de la tierra. Los pueblos no existen sin territorios. La tierra-cosmos no es un espacio apilable y de extracción de objetos más allá de la ficción del ciudadano individual; somos con otros, diferentes, palabras provenientes de civilizaciones en plural y sus lenguas, lenguajes y palabras que amplían los horizontes políticos más allá del capitalismo, el patriarcado y el Estado. Las versiones posdicotómicas y posextractivistas activan la política de la relacionalidad (Escobar, 2018).

Conjugar el verbo nosotrear abre mundos y cosmo-ontopolíticas que recuperan el lenguaje de los seres en la tierra. La nosotredad, más que síntesis o sumatorias de otrxs, es parte co-enactiva, co-emergente del fluido de la vida, que va más allá del bien y del mal en sí mismos, que implica en sus particulares circunstancias recordar la inevitable condición de inseparabilidad, interdependencia, y por tanto de heteronomías de unos y otrxs. No existe un individuo enteramente aislado, autónomo, separado y autosuficiente. La nosotredad da cuenta de la co-cursividad de los acontecimientos en que afectamos y somos afectados en el mundo por, con, entre otros seres.

Reconocer la ficción de la individualidad no niega la condición de ser desde la diversidad radical ("ipseidad") y la "mismidad" (ser como especie), más bien recobra la conexión y el vínculo con la tierra, entre pueblos, entre mundos. Frente al

nihilismo ontológico, las formas de vida de los pueblos señalan huellas de autodeterminación que posibilitan las mutualidades complementarias en el hacer concreto de las palabras milenarias como parte de las resistencias contemporáneas.

Además de respuestas filosóficas enmarcadas en la tradición académica, por tanto occidental, logocéntrica del mundo, hay que ampliar los significados de nuestra condición de ser desde el estatuto pluriversal del saber y conocer, así como comprender tetralécticas y ontologías relacionales y complementarias más allá de lo lógico y lo sintáctico que sanan de "la loca distancia al menos de una distancia imaginaria" (Akomalofe, 2017: 31) entre pueblos, mundos, territorios de vida en que la tierra era un recipiente para tomar objetos, extraer oro, petróleo, diamantes. Considerando el engranaje sistémico y sistemático de un mundo tomado como objeto para coleccionar y acaparar, en que los daños parecen tan abstractos y abstraídos de las realidades que nos producen y reproducimos, ¿cómo pensamos más acá de la producción (propia de las *epistemes* del desarrollo) y transicionamos a mundos y realidades que co-enactuamos en co-creación y el cuidado de la vida?

Conexiones

Conceptos: autonomía/autonomismo, buen vivir, comunalidad, re-existencias, territorio

Figuras: Arturo Escobar, Gustavo Esteva, Stuart Hall, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh, Manuel Zapata Olivella

Bibliografía

Akomolafe, Bayo (2017) *These wilds beyond our fences: Letters to my daughter on humanity's search for home.* California: North Atlantic Books, Penguin Random House.

Anzaldúa, Gloria y Keating, Ana Louise (eds.) (2002) *This bridge we call home. Radical visions of transformations.* New York: Routledge. Recuperado de: https://monoskop.org/images/a/ae/Anzaldua_Gloria_Keating_AnaLouise_eds_This_Bridge_We_Call_Home_2002.pdf

Barad, Karen (2016) *Troubling Time/s, Undoing the Future* [Video]. Faculty of Arts, Aarhus Universitet. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=dBnOJioYNHU

Botero-Gómez, Patricia (2021) VI Seminario Interno. *Versión: ¿A quién tenemos que pedir permiso para recordar desde nuestros quehaceres del tejer y sentipensar enraizados más acá del patriarcado?* Global Tapestry of Alternatives.

Botero-Gómez, Patricia y Esteva, Gustavo (2018) *Universidades de la Tierra. La biografía colectiva del caminar aprendizajes enraizados.* Escribanía para el encuentro: Hacia una universidad popular de los movimientos sociales. Centro Cultural San Martín. Conferencias CLACSO. Noviembre 21 de 2018. S. P.

Escobar, Arturo (2018) *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América.* Desde abajo.

Esteva, Gustavo y Botero-Gómez, Patricia (2021) Tejido Global de Alternativas. *Seminario Interno VI, y en conversas en SOH, Universidades de la tierra y colectivos del Abya Yala.* Nuestra nota. S.P.

Hall, Stuart (2010) "El espectáculo del otro". En Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine y Vich, Víctor (eds.) *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* pp. 419-446. Recuperado de: http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/sin_garantias.pdf

Kothari, Ashish; Salleh; Ariel; Escobar, Arturo; Demaria, Federico; Acosta, Alberto (eds.) (2020) *Pluriverso. Un diccionario del postdesarrollo.* Barcelona: Icaria.

Law, John (2015) "What's wrong with a One-World World?" *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 16 (1): 126-139.

Levinas, Emmmanuel (1993) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro.* Valencia: Pre-Textos.

Leyva, Xochitl; Alonso, Jorge; Hernández, R. Aída; Escobar, Arturo; Köhler, Axel; Cumes, Aura; Sandoval, Rafael; Speed, Shannon; Blaser, Mario y otros (2015) *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras.* Guadalajara: Tomo I. CLACSO. Cooperativa Editorial Retos. Taller Editorial La Casa del Mago: Recuperado de: https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?orden=nro_orden&id_libro=1368&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=1304&orden=nro_orden

Machado, Marilyn; Mina Rojas, Charo; Botero-Gómez, Patricia; Escobar, Arturo (2015) *Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca.* Recuperado de:

https://www.researchgate.net/publication/329817653_Luchas_del_buen_vivir_por_las_mujeres_negras_del_Alto_Cauca

Restrepo, Eduardo (2021) "Articulaciones políticas en nuestras antropologías". *Antropologías del Sur. Revista de la Escuela de Antropología.* Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Recuperado de: http://revistas.academia.cl/index.php/rantros/index

Zapata Olivella, Manuel (1987) "Memoria de la palabra". *Revista de Estudios Colombianos*, 2. Recuperado de: https://colombianistas.org/index.php/revistas-anteriores/revista-de-estudios-colombianos-n2/

Nueva Ruralidad

Martha A. OLIVARES DÍAZ — Beatriz CANABAL CRISTIANI

Los diversos enfoques en torno a la noción de "nueva ruralidad" surgen a finales de la década de los años ochenta y principios de los noventa del siglo veinte. Con la globalización y la influencia del neoliberalismo se vislumbró la transición de una sociedad agraria, con eje en actividades primarias, hacia una ruralidad diversificada. Esto provocó que perdiera importancia la división clásica entre lo rural —agrario y agropecuario— y lo urbano —anclado en los sectores secundario y terciario.

Las políticas neoliberales, sustentadas en una apertura casi total de los mercados, favorecieron la consolidación de grandes empresas exportadoras con uso intensivo de capital. El vasto sector campesino dedicado a la producción de alimentos para el autoconsumo o para el mercado interno tuvo que diversificar sus actividades económicas y sustentarlas en el trabajo asalariado en mercados laborales marcados por la flexibilización y la precarización dada la abundante mano de obra. A la par, se incrementaron las tasas de migración rural-rural, se conformaron nuevos centros estratégicos de agronegocios y aumentó la migración rural-urbana lo que provocó el surgimiento de ciudades intermedias formadas por espacios rururbanos.

A partir de este nuevo contexto, los estudios clásicos de sociología rural y sociología urbana quedaron rebasados. La dificultad de seguir conceptualizando los espacios de manera aislada o a partir de la oposición campo-ciudad obligó a abordar la complejidad del encuentro entre lo rural y lo urbano, el traslape de los territorios y de los estilos de vida. Así, surgen nuevas concepciones que definen la relación entre ambos espacios mediante las nociones de continuum, fronteras, bordes, bisagras, imbricaciones, cruces.

Los enfoques de la nueva ruralidad ofrecen una mirada sobre estos cambios en todos los niveles de lo social. El énfasis principal en las investigaciones está en

> ampliar la visión del campo de lo agrario a lo rural, en enfatizar la multifuncionalidad de los espacios rurales debido a la creciente importancia de las actividades no agrarias y de la más fluida e intensa interrelación entre

> lo rural y lo urbano y lo local con lo global y en remarcar los significativos cambios en los patrones culturales y de vida rurales. (Kay, 2007: 32)

A partir de esta ampliación, nuevos procesos cobran relevancia: la etnicidad, el género, la ecología, el transnacionalismo, la migración, el ahorro popular, la multifuncionalidad del campo, la diversificación de los mercados de trabajo, el multiculturalismo nacional, la autonomía de los pueblos indios, los derechos humanos, la descentralización y el fortalecimiento de los municipios, la participación y la democracia, entre otros aspectos de la reproducción social (De Grammont, 2004). Asimismo, se resalta la presencia y el protagonismo de nuevos actores sociales como los niños, los jóvenes, las mujeres, los ancianos, los pueblos indios y afrodescendientes, los productores pluriactivos y los migrantes insertos en diversas actividades económicas cuyos componentes constituyen un desafío analítico para las ciencias sociales.

En América Latina, la noción de nueva ruralidad ha sido desarrollada por diversos autores. Desde la sociología rural se destacan los aportes de Norma Giarracca (Argentina), María José Carneiro (Brasil), María Cristina Macedo Alencar (Brasil), Beatriz Nates (Colombia), Edelmira Pérez (Colombia), Luciano Martínez Valle (Ecuador), Hubert Cartón de Grammont (México), Patricia Arias (México), Luis Llambí (Venezuela). Pero también desde la sociología urbana encontramos a autores como Blanca Rebeca Ramírez (México) y Javier Delgado Campos (México). El concepto ha sido adoptado por instituciones multilaterales como el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), por organizaciones no gubernamentales e instituciones financieras internacionales (IICA, 2000; BM/FAO, 2003).

La noción se nutre de los aportes de la economía política europea. La necesidad de modernizar e integrar la economía campesina a la economía mundo hizo que desde los organismos internacionales y los gobiernos se plantearan políticas para subsanar el retraso de este sector y se analizaran las nuevas conexiones entre el campo y la ciudad basadas en actividades muy complejas de comercio, agricultura e industria en todas las escalas (Bartolomé, 1996). En este marco de reflexión, autores como Bruno Losch, Arkleton Trust y Terry Mardsen acuñan las nociones de multifuncionalidad, pluriactividad y agricultura de tiempo parcial.

En el caso latinoamericano, los estudios tuvieron más cercanía con la perspectiva del actor social y la importancia de las relaciones sociales producidas en nuevos contextos que le dieron dinamismo a las actividades esenciales del mundo rural. Si bien el enfoque de nueva ruralidad nace de las investigaciones del mundo rural latinoamericano, en los estudios de caso realizados también desde otros campos se fueron agregando discusiones que terminaron por hacer del término una noción polisémica, con muchas aristas a considerar, inclusive en términos metodológicos, que han complejizado su abordaje. Así, la nueva ruralidad se fue colocando entre los principales tópicos académicos y la diversidad de artículos sobre experiencias locales siguen enriqueciendo el debate hasta la fecha (Canabal et al., 2020).

Desde la perspectiva latinoamericana, el replanteamiento teórico-metodológico hacia la comprensión de una ruralidad dinámica se sitúa en aspectos de cambio fundamental en el territorio rural, expresados en encadenamientos urbano-rurales, donde resalta el vínculo con lo urbano, pues la población vive cada vez más en ciudades y las construye. De acuerdo a ONU Hábitat III para el 2050 el 80% de la población mundial vivirá en ciudades. Este crecimiento constante e incesante, en el que la ciudad alcanzó al campo, está lejos de explicarse con conceptos como "megalópolis", pues hay varios espacios discordantes y con praxis rurales. Son lugares en donde se entreveran los límites de áreas dormitorio, basureros de materiales para la construcción y zonas agrícolas que perviven en la periferia de las ciudades para abastecerlas de alimentos y servicios ambientales.

La pluriactividad en el mundo rural se ha visto relacionada con diversas ocupaciones propias de los sectores secundario y terciario: la provisión de servicios ambientales, las certificaciones agroambientales o "sellos verdes", la agricultura sostenible, las conversiones productivas para el mercado nacional o internacional, la diversidad ecológica-cultural como patrimonio, la turistificación, el procesamiento de productos agropecuarios, el trabajo asalariado en empresas agroindustriales, la construcción, el comercio, el trabajo en la maquila, la pesca, la migración, la venta de artesanías y el extractivismo de recursos naturales. A partir de estas actividades, las aldeas y comunidades campesinas se relacionan así estrechamente con centros urbanos cercanos o lejanos a través de una continua movilidad de la fuerza de trabajo y la dinámica de intensos intercambios comerciales y de servicios. La población antes dedicada solamente a las actividades agropecuarias es cada vez menos importante y las familias rurales conforman unidades

plurifuncionales. Estos continuos movimientos y contactos de la población producen una hibridación cultural por la expansión de los medios de comunicación y la interacción de los migrantes (Arias, 1992; Llambí, 1996; Ramírez, 2003; Canabal & otros, 2020).

Hubert de Grammont señala que a pesar de las tendencias similares en las sociedades rurales del mundo derivadas de la globalización, América Latina presenta sus propios procesos diferenciales en relación con Europa o Estados Unidos: 1) la importancia relativa de la población rural frente a la urbana; población no necesariamente agrícola que a menudo debe migrar para encontrar trabajo; 2) la población ocupada en la actividad agrícola, polarizada entre un pequeño sector altamente competitivo y una mayoría de población dedicada al autoconsumo, con bajísimos ingresos y sin apoyos de políticas públicas; 3) la menor proporción (en relación con los países ricos) de población rural ocupada en las actividades no agrícolas y la precariedad de los ingresos que provienen de ellas; una parte de esta población se ve también obligada a migrar; 4) los patrones de consumo, en los que se combina un segmento de consumo masivo para las clases populares, un segmento de consumo selecto para las clases pudientes y un importante segmento de autoconsumo entrelazado con el consumo masivo; 5) los nuevos estilos de vida: un pequeño sector de clases altas que se desplaza hacia el entorno cercano a las magalopolis en busca de mejor calidad de vida, la concentración de población en las urbes debido a la pobreza que prolifera en el campo y la reivindicación de las formas de organización de los pueblos indios que reclaman su autonomía (2004: 283-289).

Cristóbal Kay (2007) propone una clasificación de los diversos enfoques en torno a la nueva ruralidad: a) el que estudia las transformaciones económicas, sociales y políticas de la sociedad (relación local-global); b) el que estudia cuáles deben ser las nuevas políticas públicas para responder a las nuevas situaciones. En Europa se enfatiza la conservación del medio ambiente, en América Latina se busca un desarrollo más equitativo; c) el que considera que la nueva ruralidad visibiliza algunas dimensiones de la realidad rural (nuevos territorios, actores y relaciones con la ciudad) que quedan ocultas en los enfoques agraristas.

Frente a estos enfoques y sus propuestas teórico-metodológicas hay también un debate en torno al abordaje. Para autores como Sergio Gómez (2001) no ha cambiado nada ya que persisten los problemas de pobreza, explotación, pre-modernidad, violencia, desigualdad, injusticia y exclusión social. En su opinión, no

existe una nueva ruralidad sino una continuación de la antigua situación. Estas posiciones consideran que muchos de los viejos problemas son todavía evidentes como la persistencia de tensiones locales relacionadas con la estructura de tenencia de la tierra, conflictos comunitarios, cacicazgos, etc., que se han acentuado ante la desigual capitalización y modernización de la sociedad contemporánea.

Ahora bien, el proceso difuso de lo rural/urbano, no es armónico, sino más bien contradictorio. El conflicto, el dominio y la exclusión de una lógica sobre otra no sólo persiste, sino que se acentúa y toma otros matices, lo que impulsa nuevas luchas. El enfoque de la nueva ruralidad da cuenta también de una multiplicidad de movimientos sociales que han surgido para enfrentar el despojo y la ruina de espacios rurales en América Latina provocados por la inserción del capital privado para la producción agrícola, así como la construcción de proyectos de infraestructura, proyectos turísticos, explotación y extracción de recursos estratégicos como el agua o las concesiones dadas por los gobiernos locales para usufructo de megaproyectos como mineras, eólicas, hidroeléctricas y otros.

Conexiones

Conceptos: autonomía/autonomismo, campesindios, comunalidad, derechos humanos, economía social y solidaria/economía popular, heterogeneidad estructural, soberanía alimentaria, territorio

Figuras: Patricia Arias, María José Carneiro, Hubert Cartón de Grammont, Norma Giarracca, Luis Llambí, María Cristina Macedo Alencar, Luciano Martínez Valle, Beatriz Nates, Edelmira Pérez

Bibliografía

Arias, Patricia (1992) *Nueva rusticidad mexicana*. México: CONACULTA.

Ávila Sánchez, Héctor (coord.) (2005) *Lo urbano-rural, ¿nuevas expresiones territoriales?* Cuernavaca: UNAM-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Canabal Cristiani, Beatriz; Muñoz Cadena, Cecilia; Cortés Rivera, Dalia; Olivares Díaz, Martha A. y Santos Cervantes, Cristóbal (coords.) (2020) *Tejido rural-urbano. Actores sociales emergentes y nuevas formas de resistencia*. México: UAM-X - Ítaca.

Cartón de Grammont, Hubert (2004) "La nueva ruralidad en América Latina". *Revista Mexicana de Sociología*, 66, número especial, 279-300.

___________________________ (2009) *La nueva ruralidad en América Latina*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Gómez, Sergio (2001) "¿Nueva Ruralidad? Un aporte al debate". *Revista de Estudos Sociedade e Agricultura*, 17, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 5-32.

Kay, Cristóbal (2007) "Algunas reflexiones sobre los estudios rurales en América Latina". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 29, 31-50.

Llambí, Luis (1996) "Globalización y nueva ruralidad en América latina. Una agenda teórica para la investigación y el desarrollo rural". En *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*. México: Plaza &Valdés, UAM, UNAM, INAH.

Linck, Thierry (2001) "El campo en la ciudad: reflexiones en torno a las ruralidades emergentes". En Pérez, Edelmira y Farah, María Adelaida (comps.) *Maestría en desarrollo rural 20 años*, vol. 1. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 37-53.

Pérez Correa, Edelmira (2001) "Hacia una nueva visión de lo rural". En Giarracca, Norma (comp.), *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires: CLACSO.

Pérez Correa, Edelmira; Farah, María Adelaida y Cartón de Grammont, Hubert (2008) *La nueva ruralidad en América Latina. Avances teóricos y evidencias empíricas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Ramírez Velázquez, Blanca R. (2003) "La vieja agricultura y la nueva ruralidad: enfoques y categorías desde el urbanismo y la sociología rural". *Sociológica,* 18 (51), 49-71.

Perspectivismo Ameríndio

João Gabriel DA SILVA ASCENSO

No ano de 1996, a publicação de dois artigos trouxe a público um conjunto de reflexões definidoras da abordagem antropológica que ficaria conhecida como "perspectivismo ameríndio". Trata-se de "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio",[6] de Eduardo Viveiros de Castro, e "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi", de Tânia Stolze Lima. As discussões que levaram a ambos os trabalhos se solidificaram no período em que Lima foi orientanda de Viveiros de Castro, em sua pesquisa de doutorado.

Enquanto Lima estendeu suas reflexões sobre um caso particular de perspectivismo – envolvendo a caça dos porcos do mato pelos Juruna –, Viveiros de Castro empreendeu um trabalho de comparação etnográfica, propondo um complexo conceitual generalizável a vários povos indígenas. Ele parte do reconhecimento de uma concepção ameríndia, particularmente recorrente entre grupos amazônicos, de que o mundo está repleto de outras subjetividades, além da humana, e de que cada uma dessas subjetividades vê esse mundo de uma maneira diferente. Isso não poderia, entretanto, ser entendido como um "relativismo", da forma como nós (modernos) concebemos o relativismo cultural. Não se trata de várias representações possíveis – e igualmente válidas – sobre uma única realidade dada. Ao contrário, haveria diferentes realidades evocadas por cada sujeito, mas, dentro de seu ponto de vista, essas realidades seriam representadas de maneira igual. Dentro dessa concepção, sujeito é todo aquele capaz de ter um ponto de vista.

Para que fique claro, voltemos ao exemplo dos porcos do mato, estudado por Lima. Os Juruna, que se sabem humanos, caçam porcos do mato e dão a essa ação uma importância muito grande. Mas, no ponto de vista dos porcos do mato, eles são os verdadeiros humanos. De todo modo, isso não faz dos Juruna porcos do mato, na perspectiva desses últimos. As relações entre esses dois grupos os colocam em lugares diferentes: os Juruna matam os porcos. O que

[6] Esse artigo foi fundido a outros e deu origem ao ensaio "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", publicado na famosa coletânea *A inconstância da alma selvagem*, que reúne vários trabalhos reescritos do autor.

para os Juruna é uma caça, para os porcos é uma guerra. Os porcos se veem como humanos, mas veem os Juruna como afins potenciais, que se revelam inimigos. Não se trata de duas representações sobre uma mesma realidade – são duas realidades paralelas acontecendo. Mas a representação é a mesma: tanto Juruna como porcos fazem a guerra e caçam.

Tal concepção não implica um reconhecimento de que os porcos do mato são realmente humanos: porcos são porcos, e é importante que permaneçam assim, porque a partir do momento em que Juruna começarem a ver porcos como gente, isso significa que eles já foram capturados pelo seu ponto de vista, o que revela uma grande desordem. Por isso, uma série de cuidados é necessária na caça: o caçador não pode gritar de medo, porque quem grita de medo é presa, e presas são os porcos. O ato de gritar faria com que a alma do caçador fosse capturada pelo ponto de vista da sua presa, levando-o à morte. Apenas um indivíduo seria capaz de transitar entre os diversos pontos de vista e voltar para seu ponto de vista original: o xamã.

Viveiros de Castro elenca uma série de registros etnográficos em que o perspectivismo se revela. Neles, ele vem geralmente atrelado à ontologia da predação, ou seja, os pontos de vista se relacionam às posições de predador ou de presa. Animais predadores e espíritos se veem como humanos, mas veem humanos como animais de presa (antas, porcos do mato, peixes), enquanto esses últimos veem humanos como animais predadores (onças, sucuris). Na perspectiva dos espíritos ou dos animais, seus hábitos são hábitos humanos: "os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado" (Viveiros de Castro, 2002: 350), da mesma forma que as antas veem uma poça de lama como uma casa cerimonial. Muitas vezes, essa identificação de que os corpos diferentes escondem uma forma interna humana se apresenta através da ideia de que há uma roupa animal que, quando retirada, revela um ser humano dentro. O complexo conceitual do perspectivismo ameríndio se relaciona a um grande movimento epistemológico que critica a forma como a interpretação da realidade pelos modernos ocidentais foi condicionada pelos termos natureza e cultura – e correlatos seus, como "universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade" (Viveiros de Castro, 2002: 348). Muitas das novas interpretações antropológicas surgidas nesse movimento

atacaram o estruturalismo, particularmente o levistraussiano, acusando-o de difundir a concepção de que o pensamento indígena estaria estruturado justamente a partir dessa divisão. Para Viveiros de Castro, entretanto, essas interpretações acabaram se dirigindo para um outro polo igualmente (ou mais) ilusório: o de que, para os indígenas, não haveria separação entre natureza e cultura, sujeito e objeto, humano e não humano, estando tudo em um mesmo "campo sociocósmico" (Viveiros de Castro, 2012: 369).

Como vimos, entretanto, no exemplo dos Juruna, não apenas os porcos não eram vistos como humanos (mas como porcos) como era importante que essa distância fosse mantida. Não é que não exista sujeito e objeto, ou natureza e cultura: é que eles dependem de um ponto de vista. Nem todos são humanos, mas todos podem (ao menos potencialmente) ser humanos, no seu próprio ponto de vista. Daí Viveiros de Castro propor, ao invés de multiculturalismo, a ideia de multinaturalismo. Enquanto a concepção multiculturalista moderna partiria do pressuposto de que há uma única natureza e várias culturas que a significam de formas distintas, a percepção ameríndia seria a de que há uma multiplicidade de naturezas inscrita em cada corpo (de humanos, porcos do mato, onças), mas a cultura, a significação dessas realidades em cada um dos pontos de vista, seria a mesma. Viveiros de Castro recupera, dessa forma, o estruturalismo de Lévi-Strauss, mantendo as dicotomias atribuída aos ameríndios, mas concebendo-as como móveis, porque perspectivas, e não como estáticas. O faz, também, generalizando o complexo conceitual do perspectivismo a, virtualmente, todos os povos indígenas do continente americano – não como chave de interpretação que reduz a diversidade a um denominador comum, mas como princípio epistemológico relativo às formas de se conhecer (e construir) o mundo. Para os ameríndios, conhecer não seria objetivar a realidade, mas, ao contrário, subjetivá-la, reconhecer a intencionalidade de tudo quanto possa ter um ponto de vista.

Mas muito mais do que uma "atualização" do estruturalismo levistraussiano, as bases do perspectivismo também dialogam com o movimento que ficou conhecido na Antropologia como "virada ontológica", uma tentativa de "levar a sério" o que os nativos dizem, de modo a colocar em risco os princípios ontológicos dos próprios antropólogos, notadamente aqueles que se debruçam sobre os não humanos e a sua relação com os humanos. Autores como os antropólogos Philippe Descola e Bruno Latour são fundamentais à reflexão aqui apresentada, bem como os filósofos Gilles Deleuze e

Félix Guattari, com os quais as próprias concepções de perspectivismo e pontos de vista muito se relacionam.

Nas últimas décadas, o perspectivismo ameríndio experimentou um amplo reconhecimento, dentro e fora do Brasil, influenciando diversas etnografias e reflexões que extrapolaram, em muito, a disciplina antropológica. Foi utilizado duplamente para refletir sobre as sociedades indígenas e para criticar a forma como nós, modernos ocidentais, conhecemos/construímos/nos relacionamos com o conjunto de humanos e não humanos que habita o nosso mundo. Como não poderia deixar de ser, esse reconhecimento também foi acompanhado de diversas críticas.

Algumas revelam uma leitura enviesada do perspectivismo e certo mal-estar que seus questionamentos ajudaram a operar sobre as imagens que, durante muito tempo, os antropólogos tiveram da sua disciplina. É o caso do mexicano Gabriel Espinosa Pineda, que afirmou que pretender que o perspectivismo se incorpore no próprio exercício da pesquisa etnográfica seria "*muy problemático*" (Pineda, 2015: 125), já que, desde uma perspectiva materialista (que o autor afirma defender), só poderia haver uma realidade material, representada de diversas formas pela cultura. Viveiros de Castro, portanto, ao conceber "*muchas realidades*", ou "*realidades distintas para culturas distintas*" estaria incorrendo em "*la forma más elemental del idealismo*" (Pineda, 2015: 128). Em última análise, para Pineda, o perspectivismo colocaria em xeque a própria ciência, segundo ele, "*un intento por aprehender al universo de forma extracultural*", de forma "*no antropocéntrica, etnocéntrica, etcétera*" (Pineda, 2015: 132-133).

Essas acusações de Pineda, que perseguem uma ciência que pudesse se aproximar da realidade da maneira mais objetiva possível, por já bastante desgastadas dentro da própria Antropologia, não parecem abalar a imagem do perspectivismo ameríndio. Outras críticas, entretanto, têm maior fôlego. O próprio Pineda argumenta que Viveiros de Castro empreende uma "*generalización del perspectivismo bajo el patrón de la Amazonia*" (Pineda, 2015: 127). A mesma crítica surge em outros trabalhos, como o de Terence Turner (2009), para quem a recorrência da ambição levistraussiana de generalizar, nesse caso o perspectivismo, para além de sua possível ocorrência em algumas regiões da Amazônia, iria contra a própria defesa de Viveiros de Castro da multiplicidade dos pontos de vista. Esse pensamento, uniformizado e exotizado, serviria para fazer frente a um pensamento ocidental também tomado de maneira uniforme, amparado em Descartes.

Em entrevista de 1999 à *Revista Sexta-Feira*,[7] Viveiros de Castro discutiu justamente essa possibilidade de generalização do perspectivismo para além da Amazônia. Os grupos Jê, por exemplo, de maneira geral não apresentam a prática do xamanismo e não trazem relatos de que animais seriam humanos ou teriam seus próprios pontos de vista. Entretanto, "sua mitologia, como a de todos os ameríndios, afirma que, no começo dos tempos, animais e humanos eram uma coisa só, que os animais são ex-humanos, e não que os humanos são ex-animais" (Viveiros de Castro, 2002: 483). A humanidade pretérita dos animais permaneceria como potencial. Se, para os modernos, o nosso denominador comum seria a animalidade – o ser humano é um animal que, através da cultura, se civilizou –, para os ameríndios, a humanidade (entendida como a capacidade de ter um ponto de vista) seria o denominador comum – no início, todos eram humanos, mas alguns deixaram de sê-lo.

Alcida Rita Ramos endossa a crítica de que as generalizações do perspectivismo ameríndio resultam em uma perda do seu componente etnográfico, transformando os trabalhos situados dentro desta abordagem em cópias de um mesmo modelo. Afirma, também, que politicamente, a incidência de expressões como "pensamento selvagem", "animismo" e "canibalismo" mantém a exotização e estigmatização dos povos indígenas. Rebatendo os argumentos de Ramos, Oscar Calavia Sáez questiona se "o valor das culturas indígenas deveria se medir pelos parâmetros daqueles interessados em negar esse valor" (Sáez, 2012: 12). Para ele, trazer à tona elementos da alteridade que historicamente foram utilizados para estigmatizar os povos indígenas não pode ser entendido como um endosso dessa estigmatização, mas como um esforço para não conformar os nativos às epistemes que nos são familiares, de modo a não neutralizar a alteridade. Sáez concede, entretanto, que há riscos na aplicação do multinaturalismo, como a criação de uma "cosmologia *défault*" que reduza qualquer "referência a transformações ou visões" aos relatos paradigmáticos dos animais que se veem como humanos, ou que se tome o perspectivismo como uma "grife étnica", um critério perversamente utilizado para definir quem é e quem não é indígena, ou ainda "que nos leve a ver em cada interação entre um índio e um garimpeiro um confronto entre o Xamã primordial e Descartes" (Sáez, 2012: 13). Mas isso não seria um problema dessa epistemologia, mas dos discursos que se propõem a articulá-la.

---

[7] Também republicada na coletânea *A inconstância da alma selvagem*.

Pode-se acusar o perspectivismo ameríndio de muitas coisas, mas não de ter sido modesto em provocar as formas como se pensa Antropologia e a relação dos povos indígenas com o mundo (nós incluídos), dos anos 1990 até hoje em dia. Para criticá-lo ou para defendê-lo, e independentemente da perspectiva a partir da qual se escolha adentrar nestes temas, o complexo conceitual do multinaturalismo permanece como uma perspectiva quase incontornável.

Conexiones

Conceptos: Posmodernidad

Figuras: Philippe Descola, Bruno Latour, Claude Lévi-Strauss, Eduardo Viveiros de Castro, Tânia Stolze Lima

Bibliografía

Calavia Sáez, Óscar (2012) "Do perspectivismo ameríndio ao índio real". *Campos*, 13 (2), 7-23.

Da Costa Maciel, Lucas (2019) "Perspectivismo ameríndio (conceito)". Em *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: USP. Disponível em: https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>. Acesso em: 01 set. 2022.

Espinosa Pineda, Gabriel (2015) "Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión". En López Austin, Alfredo y Gámez Espinosa, Alejandra (coords.) *Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*. México: FCE, COLMEX FHA, BUAP.

Ramos, Alcida Rita (2012) "The politics of perspectivism". *Annual Review of Anthropology*, 41, 481-494.

Stolze Lima, Tânia (1996) "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". *Maná*, 2 (2), 21-47.

Turner, Terence (2009). "The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness". *Tipití* 7 (1), 1-42.

Viveiros de Castro, Eduardo (1996) "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Maná*, 2 (2), 115-144.

______(2002) *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

_______________ (2008) *Encontros com Eduardo Viveiros de Castro* (Renato Sztutman, ed.). Rio de Janeiro: Azougue.

Posmodernidad

Nicolás OLIVOS SANTOYO

Con el prefijo "post" se busca caracterizar cuatro formas de desplazamiento, tanto en el ámbito histórico-social como en el de las ideas que han configurado nuestras imágenes del mundo. En primer lugar, lo post hace alusión a una superación o desplazamiento crítico y negador de un estado anterior. En segundo lugar, refiere a una nueva era en el devenir histórico, definida por la aparición de otras ideas, sentimientos, sentidos y formas sociales que perfilan distintos contornos civilizatorios o saltos paradigmáticos. Un tercer sentido busca advertirnos sobre la inexistencia e inviabilidad de proseguir un modelo de sociedad o visión del mundo cuyas promesas no se cumplieron o no se cumplirán, pugnando así por su abandono y por otras definiciones para nuestra condición. Por último, también se define con este prefijo el cambio de orientación en un mismo paradigma o condición histórica; un giro no exento de crítica y de revisión de los fundamentos en que se sustenta, que poco a poco va transformando sus figuraciones originarias. Si atendemos a algunos de estos cuatro sentidos, es altamente factible que toda postura de mujeres y hombres latinoamericanos que han reflexionado sobre nuestra condición histórica y sobre nuestra historia reciente participe de una u otra forma de lo post, aún sin proponérselo.

Sin embargo, acoger el término posmoderno para definir una identidad de pensamiento, o bien la noción de "posmodernidad" para pensar un momento de inflexión del devenir civilizatorio en América Latina, ha generado numerosas vacilaciones, condenas y adopciones críticas. La razón del rechazo temprano del término se debió a que en el continente no se vislumbraban del todo los hechos que darían facticidad, en palabras de Roberto Follari, a la posmodernidad como condición de la época. Es decir, para mediados de los años ochenta, la oposición al sistema capitalista y a su nueva vertiente neoliberal era encabezada por partidos políticos y movimientos de orientación o de herencia marxista, algunos de los cuales tendían todavía hacia la vía guerrillera como forma de acceder al poder. Por otra parte, la intelectualidad vinculada a los centros académicos y universidades sostenía la vigencia de las principales tesis del autor de *El Capital* como paradigma explicativo de la estructuración de la sociedad y del devenir de la historia. Aunado a lo

anterior, las luchas contra los gobiernos nacionales se realizaban en términos de demandas de clase, como acceso a salarios justos, prestaciones, seguridad social, apoyos al campo, precios de garantía, acceso a programas sociales, entre otros. Cabe mencionar también que la brecha tecnológica y de acceso a los medios masivos de comunicación en nuestros países era más honda para el ocaso del siglo XX, por lo que el acercamiento a otros mundos de sentido, a noveles símbolos e imaginarios, no era una realidad tan palpable, es decir: América Latina aún se ubicaba en los suburbios de la aldea global. En este contexto, acoger tesis que resaltaban el carácter descentrado de las luchas sociales, el fin de las ideologías y el desvanecimiento del sujeto emancipador, la diversidad y relatividad de los mundos socioculturales, se consideró como una afrenta al paradigma aún vigente en la comunidad intelectual y política en nuestros países. En otras palabras, la ideología posmoderna, se pensó, formaba parte de esas fuerzas que en Santa Cruzada se unían para enfrentar al fantasma del comunismo.

La negación de la idea de posmodernidad, y con ello el rechazo a denominar procesos sociales como posmodernos, tuvo su primera oleada en los seguidores de las ideas de Marx y Engels, quienes afirmaban que se trataba de la forma ideológica del capitalismo neoliberal. Autores de la talla de Adolfo Sánchez Vázquez, Jorge Larraín o Franz Hinkelammert, negarán el carácter novedoso de la era, al considerar que vivimos una forma de continuación de un modelo de vida capitalista en su fase superior: neoliberal. La propia idea de posmodernidad, además de enmascarar la continuidad de los procesos de explotación y desigualdad del sistema capitalista, celebra como novedad cultural y social los fundamentos estructurales del capitalismo avanzado: individualismo, consumismo, identidades fragmentadas, debilitamiento del Estado y fin de las ideologías que orientaban las luchas anti-sistema. En un sentido parecido, Jorge Veraza sostiene que los fenómenos a los cuales se les atribuye una cualidad cultural y social posmoderna son más bien una expresión de la tendencia a subsumir y subordinar los procesos sociales a la lógica del capital. Por esto, haciendo eco de Marshall Berman, Sánchez Vázquez insiste en que la crítica al proyecto moderno está ya presente en la obra de Marx, pues la modernidad es en sí una expresión del capitalismo mismo. Se trata de una crítica que no inventa una salida de la modernidad, sino que, desde el interior de ésta, devela las patologías de una formación económica, social y cultural concreta. En esta línea, Manuel Garretón plantea que la posmodernidad se vuelve una moda de la

intelectualidad colonizada, que busca siempre mirar el continente con los ojos de europeo, o que se fascina por sucesos ocurridos en los países centrales, lo que deja ver cierto etnocentrismo al equiparar los destinos de la modernización en Europa o Estados Unidos con la modernidad misma.

Fuera del dogmatismo marxista pero dentro de la analítica de la modernidad, autores como Octavio Paz, Carlos Fuentes, Néstor García Canclini y Bolívar Echeverría, sostienen que las formas abigarradas, heteróclitas, que asemejan la lógica del *bricolage* o del *pastiche*, han sido siempre parte de las dinámicas culturales, estéticas y sociales de la vida moderna. En *La otra voz. Poesía y fin de siglo*, Paz afirma que la posmodernidad no es más que otra figura crítica engendrada por la modernidad; al igual que el romanticismo y otro tipo de vanguardias, se trata de "una negación dentro de la modernidad". Extrapolando el planteamiento de Paz sobre la poesía moderna, se puede decir que la modernidad como idea y como fenómeno cultural ha tenido un camino constante de afirmación y negación.

Al celebrarse los veinte años de CLACSO, en octubre de 1987, varios intelectuales latinoamericanos y europeos se reunieron para discutir la relación de Latinoamérica con la modernidad y la posmodernidad. El tenor de las contribuciones giró en torno a una aceptación de la posmodernidad como una forma de conciencia o un llamado a analizar las patologías, desviaciones o contradicciones del propio proyecto moderno. Sin embargo, en las posturas de autores como Nicolás Casullo, Martín Hopenhayn, Norbert Lechner, Enzo Falleto y Sergio Zermeño se comparte la idea de que la modernidad aún no es un proyecto terminado. La misma idea de crítica y su potencial como orientador de los flujos de acción, ya no solo para una clase social sino para el conjunto de sectores con demandas y luchas concretas, es en gran medida una herencia de la modernidad misma. De igual manera, las ideas de justicia social, derechos civiles y humanos, equidad, son nociones que fundamentan tanto la crítica misma del rumbo de la modernidad como una vía que se requiere seguir impulsando en la actualidad. De ahí que Faletto insista en que debemos evitar celebrar una posmodernidad que nos conduzca a consagrar lo premoderno.

Norbert Lechner sostiene, por su parte, que el desencanto posmoderno puede dar elementos para la renovación del proyecto moderno. Para el intelectual chileno-alemán, la exaltación de la diversidad, el descrédito de las ideologías políticas, el rechazo a la instrumentalidad tecnológica, contribuyen a criticar una versión de la

modernidad y reconducir a ésta hacia otro posible proyecto. Esta tesis es compartida en México por Samuel Arriarán, para quien la reorientación del proyecto moderno requiere de esa sospecha posmoderna sobre el poder, la exclusión y sobre todo la crítica al modelo que la modernidad reificó: la razón instrumental. Asumen varios de estos pensadores que sólo hemos conocido una dimensión del proyecto moderno, aquella que hizo del cálculo, la instrumentalidad, la ganancia, la dominación, el desarrollismo, sus supuestos fundamentales; sin embargo, la condición de subdesarrollo en América Latina, el no haber transitado completamente por esta vía, abre un abanico de posibilidades para la historia de nuestros países. En *Ni apocalípticos ni integrados*, Martín Hopenhayn (1995) defiende incluso que la conciencia posmoderna y sus teorías son una forma en que la modernidad va resolviendo sus conflictos, pero para poder emplear la batería de teorías posmodernas, habrá que criticar también su versión neoliberal y conservadora.

Ahora bien, Hopenhayn introduce un giro en las formas de analizar el tema al reconocer la existencia de fenómenos socioculturales emergentes a los cuales, sin lugar a dudas, podemos catalogar de posmodernos, pues su origen y formas corresponden a lógicas diferentes a los procesos modernos, o bien forman parte del giro civilizatorio que el planeta tomó con la globalización económica y cultural. Esta tesis es compartida por lo que podríamos llamar el "frente posmoderno" con autores como José Joaquín Brünner, Nicolás Casullo, Beatriz Sarlo, Rigoberto Lanz y Roberto Follari. Lo posmoderno, sostienen Lanz y Follari, es un cambio de época al cual se le pueden atribuir condiciones sociales y culturales, formas de imaginación objetivas, que son compartidas tanto en América Latina como en Europa o los Estados Unidos. Los autores se identifican con un posmodernismo al que definen como crítico y resaltan que los perfiles dibujados por la globalización, las redes sociales digitales y medios masivos de comunicación, las megalópolis y las nuevas formas de interacción y socialización son todos recursos políticamente aprovechables para lograr alternativas eco-democráticas, multiculturales, pluralistas, para la conducción de nuestros países.

Por último, Lanz, Follari y Hopenhayn (1998), observan las posibilidades liberadoras de los procesos objetivos posmodernos en Latinoamérica, lo que los diferencia de la vía asumida por Beatriz Sarlo o José Joaquín Brünner, para quienes lo posmoderno es visto como una figuración cultural vinculada al consumo, a la exaltación de la individualidad, al triunfo del nihilismo, que ha trastocado una

condición humana (no se sabe si la moderna) donde la eticidad, la socialidad y la experiencia artística eran lo definitorio. Roberto Follari insiste en que ver a la posmodernidad con otros ojos, requiere tanto reconocer el nuevo mobiliario del mundo sociocultural como observar a los actores que han emergido y reconocer sus potencialidades emancipatorias. Pero también requiere montar una teoría con nuevas capacidades heurísticas sobre la condición epocal que nos invite a retomar a los autores clásicos para analizar sus propuestas, criticarlas y actualizarlas a la luz de los procesos del siglo XXI, y no del XX, sin dejar de lado la crítica a nuestra condición histórica ya que reconocer los procesos de la posmodernidad no te hace ser posmoderno.

Conexiones

Conceptos: hibridación

Figuras: Samuel Arriarán, José Joaquín Brunner, Nicolás Casullo, Roberto Follari, Martín Hopenhayn, Rigoberto Lanz, Norbert Lechner, Beatriz Sarlo

Bibliografía

Arriarán, Samuel (1997) *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*. México: UNAM.

Brünner, José Joaquín (1998) *Globalización cultural y posmodernidad*. Santiago: FCE.

Calderón, Fernando (comp.) (2017) *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO.

Follari, Roberto (1990) *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Mendoza: Rei S.A., Instituto de Estudios y Acción Social, Aique Editores.

Follari, Roberto y Lanz, Rigoberto (comps.) (1998) *Enfoques sobre la posmodernidad en América Latina*. Caracas: Sentido.

Hopenhayn, Martín (1995) *Ni apocalípticos ni integrados. Las aventuras de la modernidad en América Latina*, Santiago: FCE.

Lanz, Rigoberto (2000) *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Sarlo, Beatriz (2014) *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Pueblos testimonio / Nuevos / Trasplantados / Emergentes

Andrés KOZEL

El segundo libro de la serie de estudios de antropología de la civilización de Darcy Ribeiro se publicó en 1969 bajo el título *Las Américas y la civilización: proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. En esas páginas devenidas clásicas, Darcy Ribeiro presentó su tipología de las configuraciones histórico-culturales extraeuropeas. La tipología contaba con cuatro categorías: pueblos testimonio, pueblos nuevos, pueblos trasplantados y pueblos emergentes (Ribeiro, 1970 [1969]: 100-121).

Los pueblos testimonio estaban constituidos "pelos representantes modernos de as velhas civilizações originais sôbre as quais se abateu a expansão europeia". Darcy pensaba en India, China, Japón, Corea, Indochina, los países islámicos; para el caso de América, en México, Guatemala y el mundo andino. Con la independencia, estos pueblos no volvieron a su antigua condición, sino que quedaron transfigurados profundamente, siendo esto último más rotundo en América.

Los pueblos nuevos eran los "povos americanos plasmados nos últimos séculos como um subproduto da expansão europeia pela fusão e aculturação de matrizes indígenas, negras e europeias". El ejemplo principal que ofrecía Darcy era el de Brasil; también incluía en la categoría a Colombia, Venezuela, las Antillas, Chile y Paraguay. En la perspectiva del autor, los pueblos nuevos anticipaban aspectos que caracterizarían a los grupos humanos del futuro remoto, a los que imaginaba cada vez más mestizados y uniformizados. Los pueblos transplantados eran las "nações constituídas pela implantação de populações européias no ultramar com a preservação de perfil étnico, da língua e da cultura originais". Aquí Darcy mencionaba los casos de Australia, Nueva Zelandia, Israel, Rhodesia (actual Zimbabue) y Sudáfrica; en América, Canadá, Estados Unidos, Argentina y Uruguay —de acuerdo con Darcy, estos últimos pasaron de ser pueblos nuevos a pueblos trasplantados en virtud de un proceso (la migración masiva) desencadenado por sus respectivas oligarquías.

Los pueblos emergentes eran "as nações novas da África e da Ásia cujas populações ascendem de um nível tribal ou da condição

de meras feitorias coloniais para a de etnias nacionais". En su libro de 1969, Darcy aclaraba de manera explícita que no había ejemplos de esta categoría en América, pese a que aquí había habido, y seguía habiendo, numerosas poblaciones tribales; la razón de ello fue la violencia de las dominaciones (colonial y nacional), que habría anulado a dichas poblaciones, unas veces diezmándolas, y otras, subyugándolas.

Las cuatro categorías de la tipología darcyana de los pueblos extraeuropeos buscaban ser expresivas de los distintos resultados generados por Europa y su civilización industrial, cuya expansión reordenó el mundo. Darcy aclaraba que las configuraciones no debían confundirse con formaciones económico-sociales ni, tampoco, con entidades actuantes de carácter autónomo. Su tipología buscaba ser "significativa e instrumental", específicamente a la hora de dar cuenta del proceso que llevó a los pueblos del mundo a dejar de ser autónomos para quedar subordinados y que, más contemporáneamente, parecía estar conduciéndolos a protagonizar movimientos emancipatorios tendientes a restituirles, en nuevas condiciones, la autonomía perdida.

Para calibrar adecuadamente los sentidos y alcances de sus formulaciones, así como las variaciones que cabe identificar en los lustros subsiguientes, es de la mayor importancia tener presente que, en aquella época, Darcy intentaba avanzar en la formulación de una teoría general capaz de dar cuenta de "todas las etapas y civilizaciones y entender su dinámica", superando así el "eurocentrismo predominante" (Ribeiro, 1968). Interesa particularmente prestar atención a lo que acontece con un haz de nociones clave, algunas de las cuales ya hicieron aparición en la exposición: proceso civilizatorio, revolución tecnológica, transfiguración étnica, civilización emergente, pueblos emergentes, pueblos nuevos.

En el Darcy de fines de los años sesenta, decir proceso civilizatorio era equivalente a decir proceso evolutivo de la humanidad, dinámica que, en su perspectiva, estaba ligada a la historia de las revoluciones tecnológicas. Por esta vía, Darcy distinguía entre los pueblos protagonistas de las revoluciones tecnológicas y aquellos otros que las asimilan como fruto de la dominación ajena: si los primeros progresan por aceleración evolutiva, los segundos lo hacen por actualización o incorporación. Los pueblos del segundo tipo —proseguía— son "actualmente" parte del "complejo neocolonial", integrados al sistema mundial como sociedades subalternas con culturas espurias y alienadas.

No se exagera si se afirma que, en esa etapa, Darcy no estaba pensando tanto en caracterizar la civilización (latino)americana como en estudiar el vínculo entre las Américas y el proceso civilizatorio, en particular, la revolución tecnológica en ciernes, i.e., la termonuclear. El plural "Américas" adelanta bastante sobre la disimilitud de dicho vínculo: hay una América que progresa por aceleración evolutiva y otra —la nuestra— que lo hace por actualización o incorporación. La presencia del nexo coordinante copulativo "y" es sintomática de la focalización en el aludido vínculo. Por lo demás, como vimos, en esos años Darcy no identificaba en América pueblos emergentes. Orientada por la noción de transfiguración étnica, su mirada sobre los pueblos indígenas se desplegaba bajo el signo del desasosiego —transfiguración étnica era casi sinónimo de "disolución" en tanto pueblos específicos; el desasosiego se explica porque el hecho simple pero verdadero de que Darcy apreciaba sinceramente a los indígenas, con algunos de cuyos pueblos había convivido largamente en su juventud.

Estas disposiciones se verían afectadas en los años subsiguientes. En efecto, por medio de un proceso complejo que dio inicio a mediados de la década del setenta, y que fue más sutil que estentóreo, Darcy pasó a valorar cada vez más aspectos de las culturas brasileña y latinoamericana (que antes había caracterizado como alienadas y espurias), llegando a verlas como civilizaciones en ciernes, y tendió a considerar a los pueblos indígenas como pueblos emergentes, cuya afirmación era preciso promover. En sus últimos años, recibió con alegría la noticia, debida a los estudios de Mércio Pereira Gomes, según la cual había indicios de reversión de la tendencia demográfica descendente entre las tribus amazónicas (véanse Ribeiro, 1968, 1969, 1984, 1995; Ribeiro y Pereira Gomes, 1996; para ampliar, Kozel, 2018; Kozel y Pereira da Silva, 2022).

Darcy era consciente de que las semejanzas entre los pueblos agrupados en cada categoría de su tipología de 1969 eran parciales, relativas. En el listado de los pueblos trasplantados figuraban Australia y Uruguay, difícilmente parangonables. En el de los pueblos testimonio, aparecían Bolivia y Japón, que no se parecían en casi nada. Por lo demás, y esto es todavía más importante, la conexión entre características histórico-culturales y grado/problemas de desarrollo no se revelaba como lineal ni automática: Estados Unidos y Canadá eran casos de pueblos trasplantados que, con la independencia, habían conseguido dejar atrás su condición heterónoma para comenzar a avanzar por aceleración evolutiva. El caso de los países rioplatenses mostraba a las claras que la condición

trasplantada no había sido suficiente para activar la aceleración evolutiva. De hecho, en América Latina, después de la independencia se redobló la "actualización": de formaciones coloniales/atrasadas, los distintos países pasaron a ser áreas neocoloniales/subdesarrolladas, siempre heterónomas.

Las consideraciones precedentes conducen a que nos preguntemos por los sentidos, alcances y límites de la tipología darcyana. ¿Se trata de una propuesta impresionista, con más valor descriptivo que explicativo? ¿Tiene todavía algo para ofrecernos? Frente a estos interrogantes es posible argumentar en varias direcciones. Una es recordar el hecho siguiente. En la "Introducción" a su *Extremo Occidente*, invitación al estudio de América Latina publicada casi dos décadas después que *Las Américas y la civilización*, el politólogo francés Alain Rouquié recuperaba la tipología darcyana en su afán de dar con criterios que lo ayudaran a no "pasar por alto" la geografía ni los complejos vínculos entre clima, población y sociedades. Decía Rouquié que Darcy había propuesto "una tipología que no carece de atractivos, aunque se puede reconocer en ella cierta inclinación ideológica […] [su] clasificación, así jerarquizada, posee cierta lógica y permite comprender más claramente la rosa de los vientos latinoamericana" (Rouquié, 1990: 29-30). Pensando *con* la tipología darcyana, Rouquié sostenía que la distribución regional de los tres componentes de la población americana (indígenas, europeos, afros) permitía identificar las zonas según el "sector dominante", para aclarar enseguida: "decimos bien 'sector dominante' porque las naciones mestizas son las más numerosas y, con frecuencia, en sociedades de población mixta, se yuxtaponen espacios étnicamente homogéneos." (Rouquié, *loc. cit.*) Aunque proponía algún criterio complementario (tradicionalidad y homogeneidad) para enriquecer la propuesta de Darcy, Rouquié no tenía a mano muchas otras clasificaciones capaces de "rivalizar" con ella. Este hecho simple resulta indicativo de la pertinencia y la originalidad de la formulación darcyana y, más allá, explicativo de su pregnancia. En otras zonas de esa misma "Introducción", Rouquié deslizó anotaciones inspiradas en las consideraciones civilizacionales de Fernand Braudel: hasta donde se alcanza a ver, Darcy no llegó a conocer los desarrollos braudelianos (contemporáneos a los suyos) y Rouquié tampoco se detuvo a explorar posibles las posibles intersecciones entre las dos formulaciones (su objetivo era otro). En mi opinión, se trata de un territorio promisorio; explorarlo de manera sistemática sigue siendo una tarea pendiente. Podemos acordar con el reconocimiento extendido por Rouquié, enfatizando por nuestra parte que no

solamente es la tipología original de Darcy la que puede ayudarnos a comprender mejor, sino que es preciso además tener bien presentes los deslizamientos —muchas veces tácitos— que la propuesta de Darcy fue experimentando a partir de mediados de la década del setenta. Tales deslizamientos resultan expresivos de enormes complejidades, tensiones y desgarramientos, a la vez que anticipatorios de tramas y debates de indiscutible actualidad.

Conexiones

Conceptos: heterogeneidad estructural, identidad étnica, mestizaje, nacional-popular, movilidades/inmovilidades, regiones de refugio/fricción interétnica, tercera raíz

Figuras: Darcy Ribeiro

Bibliografía

Kozel, Andrés (2018) "Darcy Ribeiro y el concepto de civilización". *Cuadernos Americanos*, 164, México.

Kozel, Andrés y Pereira da Silva, Fabricio (2022) "Estudo preliminar". Em *Os futuros de Darcy Ribeiro*. São Paulo: Elefante.

Pereira Gomes, Mércio (1992) "Darcy Ribeiro, antropologador". En Ribeiro, Darcy, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Ayacucho.

Ribeiro, Darcy (2015 [1995]) *O povo brasileiro: a formação e a sentido do Brasil*. São Paulo: Global.

____________ (1984) "La civilización emergente". *Nueva Sociedad*, 73.

____________ (1970) *Configuraciones histórico-culturales americanas*. Montevideo/Buenos Aires: Arca/Calicanto.

____________ (1971 [1968]) *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

____________ (1970 [1969]) *As Américas e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

Ribeiro, Darcy y Pereira Gomes, Mércio (1996) "Ethnicity and civilization". *Dialectical Anthropology*, 21 (3-4).

Rouquié, Alain (1990 [1987]) *Extremo Occidente. Introducción a América Latina*. Buenos Aires: Emecé.

Re-existencias

Elba Mercedes PALACIOS CÓRDOBA

Las "re-existencias" rememoran identidades, acciones, situaciones y conocimientos preexistentes que, a su vez, brotan y traen a la memoria hechos y vivencias de comunidades que habitan los territorios biodiversos de lo que llamamos el sur global (Palacios *et al.*, 2019). Estamos hablando de voces que resisten, se expresan; re-existen, en lugares donde la resistencia tiene sus ecos y reinventa el vivir (Zapata Olivella, 1989; Albán, 2013; Vergara y Cosme, 2018).

Fuerza y poder, experiencias y palabra, lugares de la re-existencia son los temas que desarrollamos en esta primera aproximación al concepto. Son componentes de unas actitudes y de una fuerza histórica del vivir; integran una reflexión sobre las memorias, (las innúmeras: antiguas y contemporáneas), expresiones de la militancia social en los territorios donde se re-existe (Palacios, 2019; Perea, 2016; Curiel, 2008).

Desde los movimientos sociales (particularmente en países como Colombia, donde en toda la historia republicana había gobernado una misma minoría o grupo de familias) afirmamos que re-existir es, más que "aguante", bandera de lucha. Re-existencia tiene origen en una reflexión sobre el cimarronaje. En cimarronaje, las comunidades emancipándose han construido formas viables de vida; autonomía, territorios; resiliencia ontológica u ontosistemica; formas vitales, aun en medio de los ataques y la represión (Escobar, 2016; Palacios, 2018). Así como ha persistido la vida en todas las formas, aun con la debacle planetaria, siempre ha habido respuestas frente a la muerte (los modos de hacer morir). Se trata de maneras que expresan modos de existir en contextos adversos; se trata de ser "resiliente" y de sobrevivir.

Frente a la narrativa dominante hegemónica abonamos al conocimiento para las re-existencias. Con relación a las expresiones de re-existencia lo que se ve es otra narrativa, contra-narrativa de la vida (en la interface entre la academia crítica y las comunidades). El término re-existir trae a nuestras cabezas y a nuestros corazones muchas cosas; pensamos en plural. Pronunciar re-existencias, en plural, y re-existir, como vivencia y como sobrevivir, es hablar de nuestra niñez, nuestra juventud y nuestro día a día en una "glocalidad" en Colombia y también en lugares de Argentina, Brasil,

Chile y en casi todos los rincones del mundo. Así, tenemos una experiencia de re-existencia común, en tanto tenemos vivencias de un sector social, en una región del mundo: somos mujeres y somos mujeres racializadas, por ejemplo. Re-existencia es una forma de pensar los mundos (no "el" mundo); de tal manera, crear, perentoriamente, otras realidades donde no se normalicen las violencias; construir políticas de transición hacia una economía descarbonizada para tener la posibilidad de salir del monocultivo y cuidar la vida en este planeta (Palacios, 2019; Escobar, 2016).

Tenemos la ilusión de encontrar otras maneras, renovados modos básicos de hacer la vida en comunidad, desde lugares distintos, desde haceres distintos. Al enunciar re-existencia emerge todo un cúmulo de cuestiones de nuestra cotidianidad. La re-existencia fue un eje central de la reflexión en el "Foro internacional sobre feminicidios y acumulación global" (Buenaventura, Colombia, 2016). El evento convocó a mujeres de muchas latitudes y puso en la discusión la re-existencia desde la cotidianidad de las vidas de las mujeres en el mundo y, de manera muy especial, de las mujeres racializadas en los territorios donde los ejércitos trabajan al servicio de los proyectos del capitalismo global ("inversionistas" nacionales e internacionales) que alimentan la guerra "no convencional", se ensañan contra las mujeres y acaban con la vida toda. Re-existir, no es sólo aguantar un peso: es darse maneras de encontrar otros modos de vivir. Y eso es parte de nuestra cotidianidad. Para nosotras, mujeres negras e indígenas, y para las mujeres en general, la resistencia es algo del día a día; no es una cuestión de que: "hoy me levanto y voy a resistir", o "este día voy a resistir hasta las tres y treinta", o "mañana voy a resistir desde las nueve de la mañana". Todo el tiempo se presentan cuestiones distintas que requieren hacer algo, crear rutas. Re-existir es hacer vivir, es cotidianidad (Palacios, 2018 y 2019).

"Hacer vivir" es, frente a todas las maneras que se despliegan de hacer morir, lo que hemos hecho las mujeres y lo que nos toca hacer cada día: redefinir ideas de la muerte, ideas que nos matan, como la servidumbre, por ejemplo, o distintas formas de extinción (Grueso, 2007; Palacios *et al.*, 2019). Desde la cotidianidad, encontramos maneras de vivir en un sistema que instala unas maneras de estar y ser, unas vivencias "deseables", "buenas", que también nos matan. Nos imponen lo que es "normal", lo que llega a parecer "natural", lo del vivir empobrecidas. Las comunidades y familias de los pueblos resisten en proporción a la imposición histórica: re-existen (Palacios 2018). Buscando otras maneras de

hacer vivir, nosotras nos organizamos y ponemos en práctica todas las capacidades negadas históricamente, y nos demostramos y sorprendemos de todo lo que podemos hacer. Lo experimentado nos da fuerza para seguir haciendo otras tareas necesarias; seguir avanzando en re-existencia y seguir comprendiendo por qué se nos impone una realidad cotidiana tan dificultosa. Desde la época que se llamó colonial, del sometimiento esclavista, nosotras estamos desarrollando todo tipo de capacidades que aún no han sido estudiadas, no han sido conocidas. Parte de la tarea de la resistencia —re-existencias— es visibilizar todas esas experiencias que hemos hecho históricamente para estar hoy aquí y estar como un pueblo que se nombra de maneras distintas a como nos han venido nombrando. Queremos participar y queremos estar de la manera en que decidamos estar aquí: resistiendo, re-existiendo, en la cotidianidad (Campoalegre, 2018; Palacios, 2018 y 2019).

Sería posible pensar en un "diccionario", desde los entramados populares, que registre las experiencias y el vocabulario de la re-existencia. Recuperar y visibilizar narraciones de vida desconocidas de colectivos que siempre han tenido respuestas a las opresiones pero que no se han publicitado. Una historia de quiénes somos, de los pueblos sometidos, los que hicieron la Independencia en el siglo XIX y los que hoy tenemos la tarea de hacer la Independencia real. De tal manera, emerge un léxico que facilita la comprensión, que escruta las realidades y desafía lo establecido (hooks, 2017; Vergara y Cosme, 2018). Desde las personas y comunidades surgen experiencias de construcción de la memoria institucional, con libros, iniciativas y diversas producciones; hay cierta "articulación con lo que se da en el territorio". Vamos hacia definiciones de lo que es vivir y sobrevivir, al tiempo de dirimir qué significa la muerte en contextos específicos; en particular las violaciones a la vida toda (la violación de derechos humanos y, con el consumo y el extractivismo, la aniquilación de todos los organismos, en nombre, muchas veces del progreso) (Kothari *et al.*, 2022).

La re-existencia es una composición de formas de expresión, entre acciones y reflexiones (Arboleda, 2011). Comprender las maneras en que nos oprimen es lo que da la base a las re-existencias. La institucionalidad política (gobiernos, expresiones partidistas) es apenas un aspecto de la componenda que mantiene las desigualdades e injusticias que llaman a la re-existencia. Así, las distintas comunidades analizan su historia para desbaratar las jugadas de los poderes instituidos que —apelando a vericuetos racionales— las oprimen. Comprender a quién sirve el estado criminal y que los

derechos de la gente sean posibles son tareas pendientes, al tiempo que urge reconocer-se gente oprimida por el modelo de desarrollo bélico-patriarcal que se ha naturalizado en un país y un continente supuestamente independientes desde hace doscientos años. El tejido de luchas lleva, asimismo, a reconocer su complementariedad con luchas adelantadas en otros territorios, a nivel nacional e internacional, y reconocer situaciones que son muy similares en sociedades que se nombran "postcoloniales", pero que siguen soportando los lastres del colonialismo. Reconocer esas conexiones es parte de pensar nuestra historia y comprender, así, el proceso que nos oprime de múltiples maneras, reproduciendo el consumo y eternizando la cosificación, en última instancia, la deshumanización histórica de las gentes racializadas en Colombia y en otras partes del mundo.

Sería importante considerar también el papel del poder mediático para disciplinar ideológicamente a la población, de lo que se dice y no se dice. Sería otro asunto directamente relacionado con el dominio capitalista, heteropatriarcal, en la coyuntura colombiana y latinoamericana, en el sur global (Esteva, 2013; Escobar, 2016). De relevancia aquí y acullá; de cómo hacen política los poderes mediáticos omitiendo, manipulando y definiendo "agendas".

Podemos encontrar un ejemplo de resistencia/re-existencia en la película brasilera *El profesor de violín* (*Tudo que aprendemos juntos*). Este documento audiovisual acude a una metodología situada, predominantemente cualitativa y asentada en la etnografía crítica, también conocida como "etnografía activista" dada su proyección social o investigación militante (Botero, 2015; Walsh, 2014 y 2017).

En suma, frente a los esquemas construidos desde el poder que nos mata, que mata las posibilidades vitales de la gente joven, de las mujeres, de los sectores vulnerables, y desde los modos en que nos relacionamos entre personas y comunidades, y con los organismos que no son humanos, desde las conexiones necesarias para seguir la lucha frente a las arremetidas (desde el cimarronaje, frente al estado profundo), de cara a la institucionalidad, reaccionamos muchas veces "en montonera" ("en minga le digo": "¡¡¡ el pueblo no se rinde, carajo!!!"). Siempre ha habido respuestas desde los pueblos en movimiento. Se trata, como ha sostenido la lideresa colombiana Francia Márquez Mina, de pasar "de la resistencia al poder; hasta que la dignidad se haga costumbre".

Conexiones

Conceptos: autonomía/autonomismo, buen vivir, comunalidad, feminismos latinoamericanos/de Abya Yala, herida colonial, intelectuales indígenas, negritude, nosotredad

Figuras: Adolfo Albán Achinte, Gustavo Esteva, Catherine Walsh, Manuel Zapata Olivella

Bibliografía

Albán Achinte, Adolfo (2013) *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades, reexistencia*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente del Caribe.

Arboleda Quiñonez, Jhon Henry (2011) *Buscando Mejora. Migraciones, territorialidades y construcción de identidades afrocolombianas en Cali.* Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana / Editorial Universitaria Abya-Yala.

Botero-Gómez, Patricia (ed.) (2015) *Resistencias. Relatos del sentipensamiento que caminan la palabra*. Manizales: Colectivos, Movimientos sociales y comunidades en resistencia desde Colombia, Universidad de Manizales.

Campoalegre Septien, Rosa (ed.) (2018) "Educar en resistencias y contra hegemonías más allá del decenio". En *Afrodescendencias. Voces en resistencia*. CIPS / CLACSO.

Curiel, Ochy (2008) *Las mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe: De la victimización y del multiculturalismo ingenuo a la construcción de sujetas políticas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Biblioteca Digital Feminista Ofelia Uribe de Acosta.

Escobar, Arturo (2016) *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.

Esteva, Gustavo (2013) "Aprender libertad". En Walsh, Catherine (ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Ecuador: Abya-Yala.

Grueso, Libia (2007) "Escenarios de colonialismo y (de) colonialidad en la construcción del Ser Negro. Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano". *Comentario Internacional. Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, 7 (segundo semestre 2006/primer semestre 2007), 145 -156.

hooks, bell (2017) *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Kothari, Ashish; Salleh, Ariel; Escobar, Arturo; Demaria, Federico; Acosta, Alberto (eds.) (2022) *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.

Palacios Córdoba, Elba Mercedes (2019) "Sentipensar la paz en Colombia. Oyendo las re-existentes voces pacíficas de mujeres negras afrodescendientes". *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*, 38, 131-161.

Palacios Córdoba, Elba Mercedes; Campo, María Mercedes; Rivas, Martha L.; Ocoró, Natalia A., Lozano, Betty Ruth (eds.) (2019) *Feminicidio y acumulación global. Memorias del Foro Internacional 2016*. Buenaventura-Colombia: Abya Yala.

Palacios Córdoba, Elba Mercedes (2018). "Epílogo: ¡Y me declaro libre!... ¡Y me declaro libre!... ¡Y me declaro libre! Madre, matriz; fuente. Ancestras negras pariendo libertad." En Vergara F., A.; Cosme P., C. (eds.) *Demando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*. Cali: Universidad Icesi. Disponible: https://bit.ly/3cqb82S%22

Perea Palacios, Yacila (2016) "Mujeres negras, conflicto armado, victimización histórica y horizontes de transformación social en el marco de los diálogos de paz de la Habana". En *Des/dibujando el pais/aje. Aportes para la paz con los pueblos afrodescendientes e indígenas: Territorio, autonomía y buen vivir*. Colombia: Poder Negro y Centro Popular Afrodescendiente (CEPAFRO).

Vergara Figueroa, Aurora; Cosme Puntiel, Carmen (eds.) *Demando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*. Cali: Universidad Icesi.

Walsh, Catherine (2017 y 2014) *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir (re)existir y (re)vivir*. Tomos I y II. Ecuador: Abya Yala.

Zapata Olivella, Manuel (1989) *Las claves mágicas de América (raza, clase y cultura)*. Madrid: Plaza & Janés.

Regiones de Refugio / Fricción Interétnica

Olivia LEAL SORCIA

Una herencia del sistema colonial impuesto en América Latina fue la configuración de sociedades altamente diferenciadas en términos económicos, étnicos y culturales. En general, durante el periodo colonial se consolidaron formas de gobierno caracterizadas por la discriminación y explotación de grupos hegemónicos hacia las comunidades indígenas que ocasionaron su desplazamiento continuo hacia territorios alejados de los centros políticos y económicos donde se congregaban los agentes coloniales tales como administradores, comerciantes, misioneros, entre otros. Su asentamiento definitivo en nichos ecológicos, generalmente caracterizados por la presencia de bosques, cadenas montañosas altas y medias, así como laderas y pendientes, posibilitó la emergencia de caseríos y barrios adaptados a las características de los terrenos, con caminos de acceso precarios, discontinuos y tortuosamente transitables. Con el paso del tiempo se formaron entonces zonas sociodemográficas cuyas configuraciones espaciales y ambientales fueron denominadas por el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán como "regiones de refugio"; esto es, estructuras heredadas de la Colonia y la "cultura arcaica" de franco contenido preindustrial en las que los indígenas han encontrado abrigo contra los embates de la civilización moderna (1973: 31).

Dimensionar la contribución teórica que supuso la emergencia de la categoría regiones de refugio requiere desentrañar varios niveles de análisis con el fin de entender su valor explicativo. Primero, enmarcarla en un momento histórico (primera mitad del siglo XX) donde la emergencia del binomio mestizo- indígena en México, acaparó la discusión sobre la consolidación de un proyecto nacionalista, que pugnó por la asimilación de los indios a lo que se consideró un desarrollo integral hacia las emergentes instituciones del Estado. Segundo, al describir el tipo de relaciones desiguales heredadas de la Colonia entre indios y mestizos, la categoría fue recuperada para analizar otros espacios en países como Guatemala o bien en Ecuador (Burgos, 1970; Villavicencio, 1973) por lo cual, en algún sentido marcó el desarrollo de cierta tradición de pensamiento en estos países, ligada a lo que para la época se denominó pensamiento indigenista. En este sentido, la teorización no se agotaba

en una contribución al pensamiento antropológico, sino que se buscaba orientar e incidir en políticas de desarrollo local, que necesariamente potenciaran cambios en las condiciones de pobreza e inequidad social, históricamente sufridas por las comunidades indígenas en América Latina. Un tercer aspecto se liga con el fructífero pensamiento del mismo Aguirre Beltrán, cuyos trabajos en México fueron pioneros en temas tan disímiles como medicina tradicional, grupos afrodescendientes, formas de gobierno indígena, desarrollo y educación, aculturación, integración, economía indígena, entre muchos más. Por esto, la idea de regiones de refugio se concatena con el conjunto de su pensamiento plasmado en diversas obras. Este pensamiento se alimenta significativamente de sus propias experiencias como funcionario público al dirigir diversas instituciones nacionales e internacionales abocadas al tema indígena (el Instituto Nacional Indigenista y el Instituto Indigenista Interamericano, entre otros). Sin duda, esta experiencia, marcó sus propuestas de lo que podemos llamar antropología aplicada, que constituyó la principal herramienta para la implementación de programas de desarrollo impulsados por los organismos de corte indigenista que se crearon en México a lo largo de la primera década del siglo XX.

Conviene precisar la denominación de "cultura arcaica" que utiliza Aguirre Beltrán para definir las regiones de refugio, en el sentido de que las distingue de las poblaciones campesinas subdesarrolladas. Para el autor, se trata más bien de grupos étnicos de cultura diferente, que mantienen una fuerte cohesión interna y, por lo tanto, presentan una gran resistencia a la integración. Recordemos que la política indigenista durante las primeras décadas del siglo XX en México partió de una mirada centrada en asimilar la diversidad étnica a lo que se consideró el eje del nacionalismo mexicano, esto es, la emergecia del mestizo como el actor central de transformación y, por lo tanto, el progreso se asoció a la conversión de las comunidades indígenas hacia el mundo de lo mestizo.

Si bien en un inicio la noción de "asimilación cultural" ganó terreno en el ámbito discursivo (Moisés Sáenz, Andrés Molina Enriquez, Manuel Gamio, Lucio Mendieta Nuñez, entre otros) y de acciones pioneras de política indigenista, después esta perspectiva se modificó al cobrar impulso los procesos de integración nacional, en el sentido de alcanzar un entendimiento entre las diversas categorías de población, de tal suerte que se posibilitara la consolidación de la unidad nacional. Aunque este propósito ya no se planteaba erradicar las diferencias sociales y culturales, lo cierto es que, en los hechos, las

acciones indigenistas impulsadas se dirigían hacia la reconfiguración de las identidades indígenas y el cambio continuo de sus prácticas culturales. De ahí que Aguirre Beltrán señale que los grupos étnicos, a partir de mantener una cohesión interna, presenten una gran resistencia a la integración. Sin embargo, esto no fue suficiente para romper con la estructura social heredada del periodo colonial.

Al respecto, el antropólogo mexicano señala que la sociedad colonial se compuso de dos órdenes sociales en conflicto. Su configuración se da a propósito de una élite condicionada por un "espíritu feudal", que mantiene subordinadas a las poblaciones indígenas, a quienes "oprime e impide el libre perfecccionamiento de los patrones culturales, de sus normas de organización social, de su comportamiento económico y de sus asociaciones políticas y religiosas" (1973: 50). Espacialmente, esta estructura jerárquica se materializó en la consolidación de las antiguas ciudades señoriales, las cuales fungían como poderosos imanes de su *hinterland*, donde justamente se ubicaban los caseríos indígenas, pero que también incluían zonas de cultivos, haciendas, minas, centros manufectureros, entre otros. De hecho, las ciudades de origen señorial fueron las que posteriormente se erigieron como cabeceras municipales y, por lo tanto, los nodos centrales de regiones económicas particulares.

Pero ¿cuáles fueron específicamente las formas materiales e ideológicas que permitieron la reproducción de dicha estructura espacial y jerárquica? Responder a esta interrogante conlleva, como se señaló, ensamblar otras categorías analíticas que propone el teórico mexicano. Nos referimos a las nociones de "proceso dominical" y de "mecanismos dominicales". Con respecto al proceso dominical, Aguirre Beltrán lo caracteriza como un juego de fuerzas que precisamente hace posible la dominación de las poblaciones indígenas. Si bien dicho juego de fuerzas se alimenta de procesos culturales, son más bien los procesos sociales los ejes centrales que lo constituyen. Poner el acento en lo social, visibiliza justamente las relaciones jerárquicas entre indios y agentes dominicales, pero sobre todo, da cuenta de las asimetrías económicas y políticas entre la ciudad señorial, lo que también se nombró como "centros rectores", y los espacios predominantemente agrarios donde se asientan las comunidades indígenas. Incluso el autor realiza una fuerte crítica a los antropólogos de la época, especialmente aquellos formados bajo la corriente culturalista de origen norteamericano, al señalar que dicho paradigma solo encauza sus intereses conceptuales a los hechos culturales y no a los hechos sociales, los cuales, a fin de cuentas, fueron los que perfeccionaron los agentes dominicales para afirmar

su dominio, sin necesidad de acudir al uso de la coerción física, sino en casos excepcionales.

Los mecanismos dominicales serán entonces, el núcleo central de este juego de fuerzas que caracteriza Aguirre Beltrán como proceso dominical. La segregación racial será el primero que analiza, al referir que su predominio genera una sociedad dual, donde la barrera de color separa y acomoda al grupo dominante en el estrato superior, mientras que relega a los indígenas al estrato inferior. Así, más que analizar una sociedad divida en clases sociales refiere que la herencia colonial produjo una sociedad dividida en castas, la cual impidió una movilidad vertical. A partir de sugerir este esquema, incluso se adelantó a una discusión conceptual contemporánea en torno al pluralismo cultural. Para el autor, si bien esta estructura jerárquica da cuenta de diversos órdenes culturales por tratarse de grupos étnicos que hablan lenguas distintas —además de que sus formas de subsistencia, indumentaria, vivienda, creencias religiosas y tradiciones son heterogéneas— dicha diversidad o pluralismo no implica necesariamente la existencia de sociedades plurales. Esto se debe al control político que ejercen los grupos dominantes en todo el *hinterland* de la antigua ciudad señorial, así como a la dependencia económica que se genera por los intercambios desiguales que afectan directamente el abasto y comercio de las comunidades indígenas. Estos también son considerados como mecanismos dominicales.

La distancia social que limita el contacto entre grupos y se alimenta de la reproducción de estereotipos, además del "tratamiento desigual" referido a la falta de acceso e inequidad que enfrentan los indígenas en temas como educación, salud, justicia y empleos, constituyen otros mecanismos dominicales. La acción evangélica, es el último mecanismo que incluye Aguirre Beltrán. A la cual, por cierto, lanza una fuerte crítica, al señalarla incluso como un instrumento de dominio que actúa sobre los grupos étnicos.

La obra de Aguirre Beltrán sin duda representa un patrimonio intelectual que condensa el pensamiento de varias generaciones de antropólogos en torno al devenir de las sociedades indígenas durante la primera mitad del siglo XX. Estos "grupos étnicos", como los llama, ante la simbiosis generada por las políticas de desarrollo nacionalista, junto con los preceptos de una antropología aplicada centrada en orientar acciones de desarrollo regional, se vieron envueltos en procesos de cambio social que no superaron significativamente sus condiciones materiales y económicas, heredadas justamente del periodo colonial.

La riqueza etnográfica que estimuló la noción de regiones de refugio representa, aun en la actualidad, un referente de formación antropológica en las generaciones jóvenes. Sobre todo, porque permite concatenar categorías acuñadas por otros antropólogos importantes tanto contemporáneos como más noveles a la vida y obra de Aguirre Beltrán. "Relaciones interétnicas", "aculturación", "integración", "desarrollo de la comunidad", "formas de gobierno indígena", son tan solo algunas que fueron analizadas, discutidas y reelaboradas por pensadores como Alfonso Villa Rojas, Alfonso Caso, Alejandro Marroquín, Salomón Nahmad, Andrés Medina y Gladys Villavicencio, entre muchos más. En América Latina, su pensamiento impulsó lo que en México se consideró una doctrina en torno a la formulación de programas de incorporación e integración nacional de las poblaciones indígenas. Esto se operó a través de los Centros Coordinadores Indigenistas, ubicados justamente en los centros rectores de diversas regiones de refugio que, tanto para México como para otros países latinoamericanos, se consideran en la actualidad como "regiones interculturales".

De esta forma, el estudio de las relaciones interétnicas sigue siendo una agenda de investigación, en tanto el análisis del contacto entre sociedades étnicamente diferenciadas no ha dejado de perder vigencia. Sobre esto, podemos establecer un puente analítico con los postulados del antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira, quien acuña el concepto de "fricción interétnica" (1963) y plantea, en algunos artículos, su relación con la categoría de regiones de refugio. Su planteamiento se enmarca en las formas de organización tribal de los grupos indígenas asentados en la Amazonia, en un país donde las diferencias de raza jugaron inicialmente un papel central en la configuración de las perspectivas antropológicas y sociológicas sobre la integración nacional.

Tomando como punto de arranque los postulados de George Balandier sobre lo que caracterizó como "situación colonial", Cardoso puso el acento en aquellas prácticas, situaciones y discursos generados en situaciones de "contacto interétnico". Para el ambiente académico en Brasil hacia los años cincuenta y sesenta del siglo XX, este postulado cuestionaba los paradigmas del culturalismo norteamericano, especialmente la teoría de la aculturación, además del funcionalismo británico. Es cierto que este último paradigma analizaba el cambio social a partir de la modificación de las relaciones de equilibrio y consenso de las sociedades y, por ende, incorporaba en el análisis las relaciones de conflicto entre grupos dominantes y dominados, sin embargo, el planteamiento de Cardoso parte de

observar a la sociedad nacional en su interacción con las etnias indígenas como elemento determinante de las dinámicas de contacto interétnico. En específico llama "fricción interétnica" al contacto entre grupos tribales y segmentados de la sociedad brasileña, caracterizado por sus aspectos competitivos y, la mayoría de las veces, conflictivos, asumiendo ese contacto proporciones "totales", esto es, envolviendo toda la conducta tribal que pasa a ser moldeada por la situación de fricción interétnica.

Si bien Cardoso refiere que dicho concepto guarda similitud con el de regiones de refugio, lo cierto es que su propuesta se distancia de la perspectiva territorial en la que Aguirre Beltrán ancla su análisis, para posibilitar una mirada analítica más procesual, donde ya sea en entornos urbanos o rurales, las identidades de indios y mestizos jugaron un doble carácter, esto es, como construcción ideológica y como posición en la estructura social (Álvarez, 2010). Asimismo, los primeros trabajos etnográficos de Cardoso de Oliveira mostraron detalladamente formas sociales de negación hacia el mundo tribal por parte de actores mestizos que marcaron su devenir en la lucha permanente por su reconocimiento y, contemporáneamente, como sujetos de derecho ante el saqueo de recursos naturales y de intervención estatal para la edificación de proyectos de desarrollo en sus territorios ancestrales.

Conexiones

Conceptos: campesindios, colonialismo interno, dialéctica de la negación del otro, estratificación social de tipo colonial, etnodesarrollo, heterogeneidad estructural, mestizaje, mestizofilia, sociedad dual/dualismo

Figuras: Gonzalo Aguirre Beltrán, Roberto Cardoso de Oliveira

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973) *El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Álvarez, Gabriel O. (2010) "La antropología de Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006)". *Desacatos,* 33, mayo-agosto, 169-174.

Burgos, Hugo (1970) *Relaciones Interétnicas en Riobamba*. Lima: Revista del Museo Nacional del Perú.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1963) "Aculturación y `fricción interétnica". *América Latina,* 6 (3), julio-septiembre, 33-46.

Cardoso de Oliveira, Roberto (2004) "El movimiento de los conceptos". En Grimson, Alejandro; Lins Ribeiro, Gustavo y Semán, Pablo (coords.) *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano.* Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín / Prometeo, 35-52.

Marroquín, Alejandro (1973) "La teoría de las Regiones de Refugio". En *Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán I.* México: Instituto Indigenista Interamericano, 19-63.

Villavicencio, Gladys (1973) *Relaciones interétnicas en Otavalo-Ecuador*. México: Instituto Indigenista Interamericano-Ediciones Especiales, 65.

Villavivencio, Galdys (1973) "Influencia de las teorías antropológicas de Aguirre Beltrán en Latinoamerica". En *Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán 1*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 179-182.

Soberanía Alimentaria

Sandra ITURRIETA OLIVARES — Christian ARRIAGADA DÍAZ

"Soberanía alimentaria" es un concepto eminentemente político (Carrasco y Tejada, 2008) y cultural que emerge desde las luchas de personas campesinas, agricultoras, pescadoras tradicionales, pueblos indígenas y de quienes producen alimentos en contextos de ruralidad. Surge como una propuesta alternativa a la seguridad alimentaria que, basada en el desarrollo agroindustrial, enfrenta a las economías campesinas del Sur a una competencia desigual con la agroindustria del Norte (Brassel, 2010). Pone al centro del debate político las culturas locales y sus luchas en contra de la producción de alimentos en las condiciones impuestas por el mercado y de las políticas neoliberales hegemónicas de producción. Plantea el derecho de los pueblos y naciones a decidir sobre el propio sistema alimentario y productivo (Nyelin, 2007). Prioriza la producción agrícola local, la participación ciudadana en la elección de las políticas alimentarias y la elección del tipo de alimentación de cada persona conforme a su cultura; de allí que plantee el respeto a las culturas alimentarias, abogando por la preservación de los modos, tipos y formas de alimentación locales. Como proyecto ecológico, es una forma de entender la alimentación y su rol en la agricultura, la vida rural, el vínculo campo-ciudad, en concordancia con el respeto al medio ambiente y los modos de vida sostenibles. Pone de relieve que los productos agropecuarios y pesqueros no son sólo mercancías, sino que corresponden a bienes materiales e inmateriales de base ecológica y cultural, estrechamente vinculados con los territorios (Heinisch, 2013).

Inicialmente, el término soberanía alimentaria fue desarrollado por el movimiento social *La Vía Campesina*. En 1996 se expuso públicamente en la Cumbre Mundial de la Alimentación. Desde entonces se ha convertido en el sustento de interpelaciones a las formas de desarrollo rural y políticas alimentarias y agropecuarias que no respeten los intereses y necesidades de las comunidades productoras a pequeña escala (González y Pachón, 2022). Se reconoce como el derecho que tienen los pueblos

> a definir sus propias políticas y estrategias sustentables de producción, distribución y consumo de alimentos

> que garanticen el derecho a la alimentación para toda la población, con base en la pequeña y mediana producción, respetando sus propias culturas y la diversidad de los modos campesinos, pesqueros e indígenas de producción agropecuaria, de comercialización y de gestión de los espacios rurales. (Foro Mundial, 2001)

Entre los elementos que se incluyen figuran, además de la priorización local para alimentar a la población: el libre acceso a la tierra, al agua, a las semillas y al crédito; el derecho de las personas campesinas a producir alimentos y de las consumidoras a decidir qué quieren consumir, y cómo y quién lo produce; el derecho de los países a protegerse frente a importaciones agrícolas y alimentarias de bajo costo (*dumping*); la definición de precios agrícolas relacionados a los costes de producción con la participación de los pueblos en la definición de las políticas agrarias; el reconocimiento del papel esencial de las campesinas en la producción agrícola y la alimentación (La Vía Campesina, 2003).

Como enfoque alternativo reivindica el territorio, el Buen Vivir, la igualdad, la equidad y la justicia social, posicionando las luchas de las comunidades campesinas en el escenario político, social, económico, ambiental y cultural. Fomenta la autodeterminación comunitaria, las formas de participación, producción y comercialización democráticas, con respeto a los usos, saberes y costumbres en la construcción de las alternativas de bienestar y Buen Vivir (González y Pachón, 2022). Reconoce que no se trata solamente de la disponibilidad de alimentos, del acceso económico y físico a ellos o de su utilización con estabilidad en el tiempo, sino además de la soberanía de los pueblos a garantizar el derecho a la alimentación (Gazzano et al., 2021), rompiendo con las dinámicas de dependencia que genera el modelo económico globalizante y desmitificando la idea según la cual solo los mercados internacionales pueden resolver la inseguridad alimentaria (La Vía Campesina, 2003).

Se propone cambiar el modelo de producción alimentaria hegemónico, dignificando la vida en el campo (reconocimiento, protección y garantía de derechos y condiciones mínimas), especialmente la de las mujeres, entendiendo que la sustentabilidad de los sistemas alimentarios es un desafío para que los Estados tomen medidas que modifiquen la hegemonía del sistema actual de comercio (Foro Mundial, 2001). No obstante, coexisten diferentes corrientes de pensamiento sobre el tema. La "visión proteccionista" enfatiza en

la defensa de la agricultura y en la autonomía de decisión y no cuestiona el *dumping* a la exportación. Desde esta mirada, cada país tiene derechos con respecto a otras naciones, y deberes en relación con las futuras generaciones (Heinisch, 2013). Por su parte, la perspectiva de la "autonomía de decisión", subraya el reconocimiento de la soberanía y libertad de los países, regiones y pueblos en el diseño de sus políticas agrícolas y alimentarias (Heinisch, 2013). Mientras que para el enfoque del "desarrollo agrícola sostenible" la soberanía alimentaria es vista como una alternativa al modelo agrícola productivista y al sistema de intercambios a través del mercado, la mirada sistémica la visualiza —además de como el derecho a la alimentación, a producir alimentos, a decidir qué consumir, y cómo y por quién es producido— como los derechos a requerir marcas que valoricen determinados métodos de producción agropecuaria y pesquera, a contar con una biodiversidad agropecuaria que no sea restringida por la propiedad intelectual, a decidir sobre el consumo de los organismos genéticamente modificados, a zanjar el propio nivel de autosuficiencia, a protegerse contra el *dumping*, y a definir políticas agrarias y alimentarias que sean diversas, ecológicas y culturalmente adecuadas para el contexto de cada persona, comunidad, pueblo o nación, entidades que tienen el deber de prohibir el *dumping* y de desarrollar actividades agropecuarias y pesqueras sustentables (Heinisch, 2013).

La soberanía alimentaria ha sido incluida paulatinamente en legislaciones y políticas públicas, destacando América Latina como la región que más ha avanzado en su incorporación en marcos normativos. Desde el año 2002, luego de la Cumbre de la Alimentación, se incorporó la soberanía alimentaria en las políticas de Estado, siendo uno de los principios rectores para tratados internacionales (Bolivia), o un objetivo estratégico y una obligación del Estado (Ecuador) (Consejo Consultivo, 2016), para garantizar la autosuficiencia de alimentos sanos y culturalmente apropiados de forma permanente (Brassel, 2010).

Conexiones

Conceptos: autonomía/autonomismo, buen vivir, campesindios, comunalidad, economía social y solidaria/economía popular, territorio

Figuras: *La vía campesina*

Bibliografía

Brassel, Frank (2010) "Soberanía alimentaria. ¿Palabra de moda o concepto novedoso?" En *Universitas*, 12, 11-30. Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476147380002

Carrasco, Haydeé y Tejada, Sergio (2008) *Soberanía alimentaria: La libertad de elegir para asegurar nuestra alimentación*. Lima: Soluciones Prácticas - ITDG. Disponible en: http://www.oda-alc.org/documentos/1371488879.pdf

Consejo Consultivo (CC) del Frente Parlamentario contra el Hambre de América Latina y el Caribe (2016) *Estudio sobre el concepto de la Soberanía Alimentaria en los países de Centroamérica, México, República Dominicana, y Suramérica, desde el Frente Parlamentario Contra el Hambre de América Latina y el Caribe*. Disponible en: http://parlamentarioscontraelhambre.org/file/estudio-soberania-alimentaria.pdf

Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria: Declaración Final (2001) *Por el derecho de los pueblos a producir, a alimentarse y a ejercer su soberanía alimentaria*. La Habana, Cuba. Disponible en: https://base.socioeco.org/docs/doc-792_es.pdf

Gazzano, Inés; Achkar, Marcel; Apezteguía, Elena; Ariza, Julián; Gómez Perazzoli, Alberto y Pivel, Julio (2021) "Ambiente y crisis en Uruguay. La agroecología como construcción contrahegemónica". *Revista de Ciencias Sociales*, 34 (48), 13-40. Disponible en: https://dx.doi.org/10.26489/rvs.v34i48.1

González Torres, S. y Pachón Ariza, F. A. (2022) "Mujeres campesinas y soberanía alimentaria: propuestas para un vivir digno, la experiencia de Inzá, Cauca (Colombia)". *Revista de Economia e Sociologia Rural*, 60 (3). Disponible en: https://doi.org/10.1590/1806-9479.2021.248019

Heinisch, Claire (2013) "Soberanía alimentaria: un análisis del concepto". En Hidalgo, Francisco; Lacroix, Pierril; Román, Paola, *Comercialización y soberanía alimentaria*. Quito: SIPAE, 11-36.

La Vía Campesina (2003) *¿Qué es la Soberanía Alimentaria?* Disponible en: https://viacampesina.org/es/que-es-la-soberania-alimentaria/

Nyéléni (2007) *Foro para la Soberanía Alimentaria*. Sélingué, Mali, 23-27 de febrero. Disponible en: https://nyeleni.org/DOWNLOADS/Nyelni_SP.pdf

Sociedad Abigarrada / Abigarramiento

Ana V. BRITOS CASTRO — Guillermina GENOVESE

Introducido por el intelectual boliviano René Zavaleta Mercado (1937-1984), el concepto "sociedad abigarrada" se inscribe en las discusiones del marxismo latinoamericano en torno a los vínculos entre lo universal y lo particular y a la cuestión del tiempo histórico. La imagen del abigarramiento ha sido central para comprender la condición específica de las sociedades latinoamericanas a partir de pensar las articulaciones entre lo económico, lo político, lo social y lo cultural. Como puede advertirse, la noción, que parece portar cierta resonancia braudeliana, forma parte del esfuerzo para explicar la particularidad de la realidad social de América Latina.

Intelectual comprometido, periodista, sociólogo, epistemólogo e integrante del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), René Zavaleta elaboró conceptos centrales que devinieron explicación teórica de los principales hechos socio-históricos del siglo XX boliviano. Tanto Luis Antezana (2009) como Luis Tapia (2016 [2002a]) han considerado que el itinerario intelectual zavaletiano puede dividirse en tres períodos: el de implicación con el nacionalismo revolucionario, el de incorporación de lecturas del marxismo clásico y el de ampliación hacia un marxismo crítico. La participación activa en la política le permitió a Zavaleta la articulación entre teoría general y acontecimientos particulares. La interpretación de la obra zavaletiana habilita a una constante recreación de las ciencias sociales en Bolivia y América Latina.

Al leer a Zavaleta se observa cómo se entretejen las reflexiones epistemológicas con una preocupación constante por la historia y la política. Su obra ofrece puentes conceptuales entre la teoría general y universal moderna de corte marxista clásica y una serie de acontecimientos particulares —por ejemplo: el Memorial de Charcas (1582), el juicio contra los rebeldes de Zárate Willka en Mohoza (1901), el Diario del Tambor Mayor Vargas (1809-1825), la Tesis de Pulcumayo (1946), los debates de la Asamblea Popular (1971). "Obra geológica", la de Zavaleta se fue conformando "a partir de sedimentos, capas, estructuras históricas y presión en el tiempo" (Kanahuaty, 2017: 54). Para quienes abogamos por unas humanidades y unas ciencias sociales pensadas en y desde Bolivia y

Latinoamérica, se trata de una referencia ineludible, desde la cual se pueden incluso abrir y proyectar formulaciones hacia otras latitudes.

La noción de sociedad abigarrada —que Zavaleta define como el modo de nombrar y explicar diversos tipos de superposiciones histórico-políticas y socioculturales tramadas a partir de la lógica colonial— posibilita pensar la coexistencia y sobreposición desarticulada de varios elementos constitutivos de lo social en las extremidades del cuerpo capitalista, esto es, en sociedades donde el capitalismo se ha desarrollado débilmente: el tiempo histórico, los modos de producción, las concepciones de mundo, las lenguas, las culturas y las estructuras de autoridad (Zavaleta, 2013[1983]). La categoría remite a la idea de lo diverso y heterogéneo, en contraposición a lo universal y homogéneo. En "Lo nacional-popular en Bolivia", escribe:

> Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que proviene de la construcción de la agricultura andina, o sea de la formación del espacio; tenemos por otra parte [...] el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no solo entre sí del modo más variado, sino también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y todos hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. (Zavaleta, 2013 [1984])

La sobreposición desarticulada es la que lleva a Zavaleta a mencionar los "puntos ciegos" respecto de los modos de explicación del mundo asociados a la perspectiva moderna dominante. En línea con Marx, Zavaleta pensó la posibilidad de plantear ideas o teorías generales que dependen, finalmente, del grado de homogenización de la sustancia social. Sin embargo, sin homogenización (con heterogeneidad), se presentan los aludidos "puntos ciegos". Zavaleta no transita la vía de la subsunción de las situaciones específicas en modelos generales; más bien, utiliza elementos existentes en una estrategia o programa de explicación (el marxismo en sus distintas versiones) como núcleo teórico o explicativo en torno al cual articula, de manera casi artesanal (Tapia, 2016 [2002a]), la lógica específica

(compleja y compuesta) del objeto específico (complejo y compuesto). Lo abigarrado habilita, así, a tensionar las explicaciones construidas desde una lógica monocultural, ocultadora y distorsionadora de lo plural y lo múltiple.

De acuerdo con Zavaleta, el abigarramiento social es una "imposibilidad" que opera obstruyendo lo nacional. Los espacios y tiempos de la nacionalización no pueden extenderse ni ampliarse; la fusión social no tiene lugar y la sociedad acaba descomponiéndose en los enfrentamientos con las clases dominantes y experimentando así sus propios límites. En Bolivia, la imposición de proyectos de nación protagonizados por diversos grupos oligárquicos, incluida la Revolución de 1952, como en tiempos anteriores, ha dado lugar a sujetos políticos "excedentes" del proyecto nacional: indígenas de tierras altas y bajas, mineros, campesinos pobres, es decir, los subalternos del discurso nacional de la "rosca" imperialista; ellos configuran la sociedad abigarrada que teorizó Zavaleta: son los "sujetos desbordantes".

Tanto el proyecto independentista como el proyecto republicano de las elites criollas del siglo XIX plantearon de manera forzada la unidad de la identidad nacional, una falsa homogenización. Buscaron levantar naciones independientes sobre la base de los pueblos indígenas y de sus formas políticas locales comunitarias. La fuerza política y económica dominante se encargó de darle voz a ese "pueblo enfermo", a esas masas, como las denominaría más tarde Zavaleta, construyendo un relato totalizador, universal y colonial —en Bolivia, con sus respectivos matices: Franz Tamayo, Alcides Arguedas, Jaime Mendoza, Carlos Medinaceli (Piñeiro Iñíguez, 2004; Svampa, 2016). El abigarramiento alude, pues, a esa densidad que subyace a las realidades (neo) coloniales posteriores a la independencia (Britos Castro, 2017, 2021). En tal sentido, confluye en dos ejes centrales inescindibles: la temporalidad y la política.

Con respecto a la temporalidad, Zavaleta pensó la superposición de tiempos históricos a partir y en torno al momento productivo, cuya temporalidad es estacional, es decir, en relación con los ciclos de la naturaleza, de ahí sus referencias a Ramiro Condarco Morales y John Murra. El delineamiento de este contraste entre la temporalidad agraria del mundo andino y la del mundo moderno capitalista habilitó a Zavaleta a afirmar que en un mismo territorio coexisten diversos tiempos históricos y que ello conlleva una dificultad a la hora de articular una identidad nacional. En la noción de sociedad abigarrada encontramos una potencia para pensar lo social colonial latinoamericano sin enfatizar la articulación y la

refuncionalización de la diversidad social en una totalidad que subsume y crea un patrón de poder sobre la producción y reproducción de los bienes comunes. El concepto permite pensar el margen que no llegó a transformarse por la expansión del capitalismo (Tapia, 2016 [2002a]; Britos Castro, 2021).

Lo abigarrado evidencia, entonces, esta sobreposición espacio-temporal de lo agrícola colectivo con el orden estatal moderno capitalista, en su modo feudal y patrimonialista, en donde el habitar el territorio con lógicas diferentes da lugar a un espacio de "intersubjetividad política" que es precoz y violento (Zavaleta, 2013[1983]). De aquí se desprende la referencia al eje de la política. La lógica de la expansión y apropiación del capitalismo moderno-colonial desorganiza y socava las formas de sociedad previa, los sistemas de relaciones sociales preexistentes, no sólo en el núcleo de las relaciones de producción sino también en las formas de organización social y de autogobierno local. La lógica dominante desorganiza los *ayllus* locales-comunitarios e impone las condiciones para la configuración de un Estado-nación moderno, Estado que se constituye como monopolio de la política, la fuerza y la autoridad. Sin embargo, el Estado-nación es una experiencia histórica muy específica que implica, al mismo tiempo, un orden político y social y ciertas determinaciones filosófico-políticas sobre las nociones de igualdad y libertad (Britos Castro, 2021; Tapia, 2009). La coexistencia de varios tiempos históricos se traduce en la tematización de la diversidad de matrices políticas y sociales diferenciadas: por un lado, existe un Estado político nacional con rasgos jurídicos y formales más o menos modernos capitalistas y, por el otro, un conjunto de estructuras locales de autoridad que no se corresponden con la formación política nacional. El resultado de esta diversidad estructural es la conformación de un Estado aparente (Tapia, 2002).

Desde una perspectiva crítica latinoamericana que piensa el colonialismo y las diversas matrices sociales, es posible sostener que existe una tensión entre la sociedad abigarrada y la sociedad civil moderna. Para Zavaleta y otros intelectuales de su tiempo ello fue no sólo un problema, sino también, en parte, un límite. En Zavaleta, el abigarramiento y lo nacional quedaron entrampados en su imagen del Estado nación moderno y su correspondiente sociedad civil. Considerar esta tensión como un problema filosófico político en los contextos latinoamericanos es crucial para quienes abogamos por un análisis crítico del presente en territorios multisocietales.

La noción de sociedad abigarrada ha sido ampliamente recuperada por las ciencias sociales bolivianas. Uno de los

intelectuales que con mayor sistematicidad la retomó —con ciertos matices, e incluso, deslizamientos— es el filósofo Raúl Prada. Precisa Prada que abigarrado "quiere decir de varios colores, viene del francés *bigarré*; la palabra termina en *ado*, que significa que recibe, esto es, recibe el significado de la acción de un verbo; en este caso de lo doble, en lo que respecta a la sílaba *bi*, o de lo múltiple, que connota *garré* del francés antiguo, de los colores yuxtapuestos, es decir, de lo que cubre las vecindades simultáneas, puestas una al lado de otras" (Prada, 1996: 185).

A diferencia de lo insinuado por Zavaleta, Prada distingue entre modernidad y capitalismo a la hora de abordar las características de las formaciones sociales abigarradas: a su juicio, la caracterización de las sociedades abigarradas como aquello excluido de la modernidad capitalista no es precisa, ya que "lo que define al abigarramiento social no es ser premoderno, sino más bien ser aquello que se opone a la lógica del capitalismo. El abigarramiento persiste mientras el capitalismo no sea el modo de producción hegemónico (…) en tanto el capitalismo es relativamente hegemónico, se puede pensar el abigarramiento como una condición inherente a toda formación social" (Álvarez, 2019: 61).

La irrupción de lo indígena en Bolivia en las últimas dos décadas dio lugar a nuevas apropiaciones del concepto. Por ejemplo, Álvaro García Linera ha recuperado la idea de lo abigarrado de Zavaleta como parte de su lectura del desencuentro catastrófico entre formación social y formación estatal en Bolivia. García Linera describe a la sociedad boliviana como una sociedad multicivilizatoria en la que coexisten "varias nacionalidades y culturas regionales sobrepuestas o moderadamente articuladas" (García Linera, 2008 [2004]: 225). Estas comunidades e identidades étnicas constituyen configuraciones civilizaciones distintas, portadoras de diferentes visiones del mundo, formas organizativas, saberes, prácticas culturales y apegos territoriales. Sin embargo, la mayoría de estas referencias cognitivas y prácticas nunca ha sido integrada a la conformación del mundo simbólico y organizativo estatal legítimo, debido a que las estructuras de poder social se hallan bajo el monopolio predominante de la identidad étnica boliviana. Por ello cabe sostener que el Estado republicano es un Estado de tipo monoétnico o monocultural y, en tal sentido, excluyente y racista" (García Linera, 2008 [2004]: 228). En sus textos de esa época, García Linera propuso la superación del carácter inconcluso del Estado a partir de la articulación de lo abigarrado en una nueva forma estatal.

Conexiones

Conceptos: ch'ixi, colonialismo interno, estratificación social de tipo colonial, heterogeneidad estructural, mestizaje, nacional-popular, sociedad dual/dualismo

Figuras: Silvia Rivera Cusicanqui, Álvaro García Linera, Luis Tapia, René Zavaleta Mercado

Bibliografía

Álvarez, Diego (2019) "Caracterización general de la noción de abigarramiento en Raúl Prada", en *Ciencia Política*, 14 (28), 49-69.

Antezana, Luis (1991) *La diversidad social en Zavaleta Mercado*. La Paz, Bolivia: Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (CEBEM).

___________ (2009). *Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: formación abigarrada y democracia como autodeterminación*. La Paz: Muela del Diablo.

Britos Castro, Ana V. (2021) *Hacia una descolonización de la democracia en y desde Bolivia. Aportes para una filosofía política situada*. Tesis doctoral en Filosofía (inédita). Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

_______________ (2017) "Cartografías de una sociedad abigarrada. Aportes para una filosofía política boliviana en torno a lo nacional-popular". En *Pensando América Latina a partir de René Zavaleta*. La Paz: Autodeterminación.

García Linera, Álvaro (2008 [2004]) "Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias", en *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. Buenos Aires: Prometeo.

Giller, Diego (2016) *René Zavaleta Mercado. Una revolución contra Bolívar*. Los Polvorines: UNGS.

Jiménez Kanahuaty, Christian (2017) "René Zavaleta Mercado". En *Pensando América Latina a partir de René Zavaleta*. La Paz: Autodeterminación.

Piñeiro Iñiguez, Carlos (2004) *Desde el corazón de América. El pensamiento boliviano en el siglo XX*. La Paz: Plural.

Prada, Raúl (1996) "Las armas de la crítica en la ontología de la praxis", en Gutiérrez, R. e Iturri, J. (eds.) *Las armas de la utopía* (pp. 111-246). La Paz: CIDES-UMSA. Recuperado de https://repositorio.umsa.bo/bitstream/handle/123456789/1532/CIDES-04.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Svampa, Maristella (2016) *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.

Tapia, Luis (2016 [2002]) *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Autodeterminación.

________ (2002) *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. La Paz: CIDES-Muela del Diablo.

________ (comp.) (2009) *La autodeterminación de las masas. Antología de René Zavaleta*. Bogotá: Siglo del Hombre-CLACSO.

Zavaleta Mercado, R. (2013 [1963]) "Estado nacional o pueblo de pastores (el imperialismo y el desarrollo fisiocrático)", en *Obras Completas Tomo I: Ensayos 1957-1974* (Souza Crespo, M., ed.). La Paz: Plural.

__________________ (2011 [1974]) "El poder dual en América Latina. Estudios de los casos de Bolivia y Chile", en *Obras completas Tomo I: Ensayos 1957-1974* (Souza Crespo, M., ed.). La Paz: Plural, pp. 453- 454.

__________________ (2013 [1978]) "Las formaciones aparentes en Marx", en *Obras Completas Tomo II: Ensayos 1975-1984* (Souza Crespo, M., ed.). La Paz: Plural.

__________________ (2013 [1983]). "Las masas en noviembre", en *Obras Completas Tomo II: Ensayos 1975-1984* (Souza Crespo, M., ed.). La Paz: Plural.

__________________ (2013 [1984]) "Lo nacional-popular en Bolivia", en *Obras Completas Tomo II: Ensayos 1975-1984* (Souza Crespo, M., ed.). La Paz: Plural.

Sociedad dual / Dualismo

Daniela RAWICZ

El concepto de "sociedad dual" y el concomitante enfoque del "dualismo" hacen referencia a la coexistencia más o menos conflictiva de dos tipos distintos, contrapuestos y cerrados de estructura social en una misma unidad socio-política. Hacia mediados del siglo XX, con el auge de las teorías de la modernización, estas ideas constituyen la matriz dominante en la explicación el "atraso" o "subdesarrollo" de América Latina. En su formulación más clásica se presenta como la contraposición entre una "sociedad tradicional" y una "sociedad moderna", no obstante la dicotomía puede asumir otras denominaciones como sociedad *folk*/sociedad urbana (Robert Redfield), sociedad arcaica/sociedad evolucionada (Jacques Lambert), orden patrimonialista/orden competitivo (Florestan Fernandes). Incluso la oposición feudalismo/capitalismo se ha presentado, en ciertas versiones del marxismo, con matices de una concepción dual.

En algunas perspectivas teóricas, esta coexistencia se interpreta como resultado de una coyuntura pasajera causada por la transición de un tipo de sociedad a otro. En otras, la coexistencia se comprende como un rasgo histórico-estructural persistente. En ambos casos, el trasfondo de la problemática remite a las consecuencias socio-culturales de la expansión del capitalismo occidental, esto es, al problema de la modernidad, el colonialismo y el eurocentrismo. En efecto, el dualismo supone la aceptación de un modelo societal (cuyo núcleo básico en la contemporaneidad sería la sociedad urbano-industrial) al que se contraponen, de forma también unificada pero con signo negativo, características de las demás sociedades. Por lo tanto, el imperativo explícito o implícito es alcanzar el modelo, ya sea el construido como tipo ideal o, con mayor frecuencia, el proporcionado empíricamente por los países europeos y/o Estados Unidos. Este modelo se presenta incluso de forma más profunda, ontológica. En este sentido, los autores de la perspectiva modernidad/colonialidad han señalado que el dualismo constitutivo "Occidente/Otro" se nutre de las numerosas dicotomías generadas por la modernidad colonial eurocentrada: humano/no humano, espíritu-cultura/naturaleza, razón/cuerpo; racional/irracional, razón instrumental/razón sustantiva; universal/particular.

Podemos rastrear uno de sus antecedentes remotos en la oposición "civilización-barbarie", de larga data en el pensamiento occidental y latinoamericano. Como expresión de formas socio-culturales antagónicas y alternativas, esta dicotomía está presente, como debate, desde la Conquista, momento fundacional de la identidad continental (Sepúlveda vs. Las Casas) y en las sucesivas caracterizaciones de las relaciones entre Europa y América (Buffon y De Paw vs. jesuitas exiliados); pero, sobre todo, desde el siglo XIX, como diagnóstico y eje de proyectos históricos contrapuestos al interior de los nuevos Estados-nación americanos (Domingo F. Sarmiento vs. Simón Rodríguez o José Martí) y se cuela —mediante las diversas tipologías sobre lo primitivo/moderno elaboradas por la antropología y sociología clásicas— en la teoría de la modernización que florece en el contexto de la institucionalización de las ciencias sociales en la región y de los debates de posguerra en torno al desarrollo.

Siguiendo esta herencia, podemos advertir tres constantes. El dualismo tiene una connotación temporal en la medida en que enraíza en las ideas de "progreso" y "evolución" donde se distingue un pasado (a superar) y un futuro (a alcanzar); pero también refiere a dos concepciones de la temporalidad: el inmovilismo o la circularidad contra el cambio y la novedad constantes. Cada uno de estos polos se asocia a un tipo de estructura social, de tal manera que las diferencias culturales se articulan como jerarquías cronológicas. Tiene, además, una connotación espacial en la medida en que distingue zonas o regiones correspondientes a cada extremo; ya se trate de la distinción constitutiva entre Occidente y el resto del mundo o, como continuidad de esta última, de áreas al interior de las unidades sociales (ciudad-campo; norte-sur; costa-sierra; capital-interior, etc.). Finalmente, hay en el dualismo una connotación fuertemente axiológica y, por tanto ideológico-política, que remite a la distinción atraso-adelanto, correlativa a la de subdesarrollo-desarrollo.

Julius Herman Boeke es considerado como el pionero en la formulación del dualismo como marco explicativo para el estudio de las regiones subdesarrolladas (Solari, 1970). A partir de su experiencia en Indonesia, el economista holandés aplicó el concepto, hacia 1953 para caracterizar a los países orientales. Según él, a diferencia de lo que ocurrió en países centrales (occidentales) —de transformación endógena, con predominio progresivo de un solo sistema socio-económico— en oriente, la importación del capitalismo produjo desintegración y decadencia en las comunidades pre-capitalistas locales sin extinguirlas del todo, por lo que en estos países conviven

dos sistemas económicos y sociales sin continuidad. Las ideas de Boeke tuvieron gran repercusión. En las formulaciones que le siguieron (Van Gelderen, Furnivall, Frankel, Myint, Myrdal, Geertz), la contraposición inicial entre capitalismo/pre-capitalismo fue desplazada por nuevas nociones como "foco", "enclave", "punto de contacto" e "*hinterland*"; sin embargo, la conceptualización del contraste entre las dos zonas continuó consolidándose a grandes rasgos como la oposición entre cultura nativa y cultura occidental (Solari, Franco, Jutkovitz, 1981: 407). En este sentido, unos años más tarde, Yoichi Itagaki (1968) planteó que el concepto de "economía dual" debería reconsiderarse en los términos de un "*colonial social dualism*" entendido como sistema, lo que suponía visibilizar tres aspectos a menudo ocluidos en la percepción de los estudiosos del dualismo: a) Los países son "subdesarrollados" debido al colonialismo; b) La "economía dual" es resultado de esa herencia colonial, lo cual implica pensar el dualismo no sólo en el ámbito económico, sino en el social, político y cultural; c) La valoración de la sociedad dual está relacionada con las políticas de desarrollo presentes y futuras.

En el ámbito latinoamericano, una de las primeras versiones del dualismo vino de la mano de la antropología de la Escuela de Chicago, en particular de Robert Redfield y sus trabajos sobre Tepoztlán y Yucatán (México), entre los años treinta y cincuenta del siglo XX. Redfield plantea dos tipos extremos que permitirían clasificar las sociedades entre el "*folk*" y las "ciudades modernas". A grandes rasgos, las primeras se caracterizan por constituir comunidades pequeñas, aisladas, con ausencia de escritura y, por tanto, de sentido histórico, con poca división del trabajo, instrumentos primarios, conducta espontánea (no crítica) y poco cambio. En contraste, la ciudad moderna, "civilizada", se caracteriza por la multitud y el anonimato de sus miembros, las interconexiones múltiples, la presencia de libros y cultura escrita, una alta división del trabajo, intercambios a gran escala, conocimientos sistematizados y conductas críticas (Redfield, 1942).

Ahora bien, el exponente más destacado de la visión dualista en la región es, probablemente, el francés Jacques Lambert, profesor invitado en las misiones culturales que forjaron la institucionalización de las ciencias sociales en Brasil, entre los años treinta y cuarenta del siglo XX. En *Os dois Brasis* (1957), escrito en los inicios del gobierno de Jucelino Kubitschek, el autor plantea la división del país en dos sistemas de organización social y económica: uno arcaico y otro nuevo o evolucionado, cuya diferencia no es de naturaleza sino de

grado de evolución o de fases históricas (1967: 101). Para Lambert, la persistencia de elementos arcaicos de la estructura colonial y su dinámica (latifundismo, coronelismo, patronato), concentrados especialmente en el nordeste del país, constituyen un obstáculo para la consolidación de un Brasil moderno, democrático, integrado social y culturalmente, ya avanzado en ciudades del sur.

En esta línea de reflexión, el dualismo constituyó una de las claves teóricas para abordar los llamados "obstáculos" o "resistencias" al cambio: la persistencia de la sociedad tradicional obstaculizaría el completo desarrollo de la sociedad moderna. Un hito importante en este debate es el Seminario Internacional "Resistências à Mudanca: fatores que impedem ou dificultam o Desenvolvimento", organizado por el Centro Latinoamericano de Pesquisas en Ciencias Sociales (CLAPCS), en 1959. Para este evento, Lambert presentó una ponencia titulada precisamente "Los obstáculos al desarrollo provenientes de la formación de una sociedad dualista" (Bringel y Leone, 2021).

Más adelante, en *América Latina. Estructuras sociales e instituciones políticas*, publicado en francés en 1963 y luego en español (1970), Lambert elabora una tipología de estructuras sociales de los países latinoamericanos en la que distingue: a) un tipo de sociedad evolucionada, con fuerte inmigración europea y relativa homogeneidad cultural (Argentina, Uruguay); b) uno de estructura arcaica, con predominio indígena (Perú, Ecuador, Bolivia y países de América Central); y c) un tipo de estructura social dualista en la que conviven elementos arcaicos y evolucionados (México y Brasil).

En este contexto se desarrolla también la sociología de la modernización en la que se destaca la versión del dualismo de Gino Germani. Recuperando tipologías elaboradas por los clásicos de la sociología y el estructural-funcionalismo en boga, el sociólogo ítalo-argentino caracteriza la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna como un proceso de secularización que implica etapas y cambios en tres principios de la estructura social: 1) del predominio de acciones prescriptivas se pasa al predominio de acciones electivas; 2) dela institucionalización de lo tradicional (repetición de pautas establecidas) a la institucionalización del cambio; 3) de una sociedad poco diferenciada a una especialización creciente de funciones y esferas normativas (1962). A pesar de reconocer que la sociedad moderna es un tipo abstracto, que puede encarnar en distintas variantes históricas, Germani asume más o menos explícitamente el modelo de los países "avanzados", esto es, Europa occidental y Estados Unidos (1969).

En el análisis de las sociedades latinoamericanas, Germani caracteriza el subdesarrollo a partir del concepto de "asincronía", es decir, como fenómenos derivados de desajustes o retrasos en la velocidad y la dirección del cambio entre las distintas partes, sectores y dimensiones que componen la estructura social, pero también entre regiones geográficas. Entre los múltiples fenómenos de asincronía que describe, y que constituyen obstáculos al cambio, está el "efecto de fusión" que consiste en adoptar ideologías y actitudes de un proceso más avanzado de desarrollo para reforzar los rasgos tradicionales en lugar de modificarlos. Un ejemplo llamativo de este tipo de efecto es el "tradicionalismo ideológico", según el cual las élites optan deliberadamente por una ideología tradicional con el fin de impulsar la secularización en el ámbito técnico-económico, pero frenarla en el ámbito social y cultural para conservar sus privilegios (1962).

Entre principios y mediados de los años sesenta surgen fuertes objeciones al dualismo, a la teoría de la modernización y a la misma sociología científica. Muchas de ellas provienen de una nueva generación de intelectuales con una perspectiva latinoamericanista y crítica. Se señala la extrema formalización y abstracción del esquema, la falsedad de los supuestos que definen a cada tipo social, la deficiencia explicativa respecto de los orígenes y dinámicas históricas del subdesarrollo, la incomprensión del funcionamiento integrado del sistema capitalista a nivel nacional y mundial, la ausencia de análisis de las relaciones de dominación, la asunción ideológica de las sociedades occidentales capitalistas y su sistema de valores como modelo o pauta universal, el intento de hacer pasar una filosofía de la historia cuestionable como ciencia objetiva. Éstas y otras críticas llevaron a la emergencia de nuevos enfoques y conceptos, como los de "colonialismo interno" o "sociedad abigarrada".

Una deriva interesante, en las décadas posteriores y desde una perspectiva crítica al dualismo tradicional, la encontramos en la obra de Milton Santos. El geógrafo brasileño plantea como característico de las ciudades del Tercer Mundo la existencia de dos sistemas económicos: un "circuito superior", vinculado a la modernización tecnológica, que comprende el comercio y las industrias ligadas a la exportación-importación, el sector bancario y el Estado, regido por mecanismos que acentúan la dependencia externa; y un "circuito inferior", que incluye actividades de pequeña escala, producción manufacturera y artesanal, que involucra a la población pobre, migrante u originaria de la ciudad. Ambos circuitos están en

constante interacción mediante relaciones de complementariedad, dependencia y dominación (Carvalho da Silva, 2021).

Conexiones

Conceptos: dialéctica de la negación del otro, estratificación social de tipo colonial, heterogeneidad estructural, marginalidad, regiones de refugio/fricción interétnica, sociedad abigarrada/abigarramiento

Figuras: Florestan Fernandes, Gino Germani, Jacques Lambert, Robert Redfield, Milton Santos

Bibliografía

Bringel, Breno y Leone, Miguel (2021) "La construcción intelectual del concepto de colonialismo interno en América Latina: Diálogos entre Cardoso de Oliveira, González Casanova y Stavenhagen (1959-1965)". *Mana*, 27 (2), 1-36.

Carvalho da Silva Leite, Gabriel (2021) "Dualismo e bipolarização em países periféricos: aspectos centrais das teorias de Julius Boeke, Jacques Lambert e Milton Santos". *Revista de Desenvolvimento Economico*, XXIII, 1 (48), abril, Salvador de Bahía, 164-180.

Germani, Gino (1962) *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad moderna*. Buenos Aires: Paidós.

_____________ (1969) *Sociología de la modernización: estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

Itagaki, Yoichi (1968), "A review of the concept of the 'dual economy'". *The developing economies*, 6 (2), 143-157.

Lambert, Jacques (1967 [1957]) *Os dois Brasis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2ª edição.

_______________ (1970 [1963]) *América Latina: estructuras sociales e instituciones políticas*, Barcelona: Ariel.

Redfield, Robert (1942) "La sociedad folk". *Revista Mexicana de Sociología*, 4 (4), 13-41.

Solari, Aldo (1970) "Algunas reflexiones críticas sobre la tesis dualista". En *Dos polémicas sobre el desarrollo de América Latina*. Santiago de Chile: ILPES, Editorial Universitaria, 154-163.

Solari, Aldo, Rolando Franco & Joel Jutkowitz (1981) *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.

Superexplotación de la Fuerza de Trabajo

Daniela RAWICZ — Juan Antonio SÁNCHEZ

El concepto de "superexplotación" es uno de los más polémicos de las ciencias sociales en América Latina. Remite a los intentos por explicar el carácter subdesarrollado y dependiente de las economías latinoamericanas desde la teoría marxista. En términos generales, puede definirse como la remuneración de la fuerza de trabajo por debajo del valor de su reproducción, lo que genera una distorsión en el ciclo de acumulación de la región y, por tanto, serias restricciones al mercado interno.

Jaime Osorio (2014: 24) señala que el término apareció por primera vez en 1965 en un ensayo de Paolo Santi, publicado originalmente en italiano y posteriormente traducido al español, titulado "El debate sobre el imperialismo en los clásicos del marxismo". En este texto, superexplotación hace referencia a las condiciones de existencia en que se encuentran las masas trabajadoras de los países con baja productividad, gracias a las cuales los capitalistas de los países económicamente más homogéneos obtienen mejores utilidades. Fuera de esta referencia, Paolo Santi no usa más la noción ni se encarga de desarrollarla.

Corresponde a Ruy Mauro Marini el uso de la noción de "superexplotación de la fuerza de trabajo" (y no de superexplotación a secas) como una categoría de análisis y piedra angular de la Teoría Marxista de la Dependencia de la cual fue el máximo exponente. Su formulación, fruto de una larga maduración intelectual, se produce históricamente en el contexto de crisis de los proyectos desarrollistas de las décadas de los cincuenta y sesenta, la victoria de la Revolución cubana y los debates al interior de la izquierda en torno a la especificidad del capitalismo latinoamericano, así como a la capacidad de las burguesías nacionales para enfrentar al imperialismo. Marini defiende que toda lucha antiimperialista es una lucha por el socialismo. En esta línea, rechaza la interpretación etapista del Partido Comunista Brasilero (PCB), adscrito a la Tercera Internacional. Asimismo, se distancia de los diagnósticos de la CEPAL y de otras versiones de la dependencia, como la de Cardoso y Faletto, que la consideran como un fenómeno político, coyuntural y reversible en los marcos mismos del capitalismo. Hacia 1961 Marini participa en la fundación de la organización "Política Operaria"

(Polop) junto a jóvenes intelectuales como Theotonio dos Santos, Vania Bambirra, Luiz Alberto de Vianna Moniz Bandeira, Michael Löwy, entre otros. En consonancia con otras organizaciones de la época, disidentes del PCB, Polop afirma el carácter capitalista (no feudal) de la estructura social brasilera y critica la propuesta de una revolución democrático-burguesa por etapas, en alianza con la burguesía nacional.

En ensayos previos a 1970 —compilados en *Subdesarrollo y revolución* (1969)— Marini insinúa la noción, o la menciona abiertamente, pero en un tono más bien intuitivo o descriptivo. Por ejemplo, encontramos la idea de que la mayor explotación de las masas trabajadoras es condición de sobrevivencia de la burguesía brasileña frente al capital imperialista, así como el estudio de las formas de extracción de la plusvalía, su distribución en el seno de la burguesía y el mecanismo de compensación al que ésta recurre para competir interna y externamente. En "La acumulación capitalista dependiente y la superexplotación del trabajo", de 1972, Marini define por primera vez la superexplotación como remuneración de la fuerza de trabajo por debajo de su valor.

No obstante, es en su obra clásica *Dialéctica de la Dependencia* (1973) donde desarrolla la idea con una precisión mayor, en el marco más amplio de su interpretación teórica e histórica del capitalismo latinoamericano que involucra otros conceptos fundamentales como el de "subimperialismo" y "ciclo de capital de la economía dependiente". Con el objeto de aclarar el pilar en que se asienta el funcionamiento del desarrollo capitalista en condiciones de dependencia, Marini analiza el modo en que América Latina se integra a la economía mundial y cómo esa integración particular afecta necesariamente la estructura económica de todo el continente, configurando leyes económicas particulares en la región, pero que operan en beneficio del sistema capitalista en su conjunto. Por tal razón, la categoría de superexplotación de la fuerza de trabajo sólo puede ser entendida en el constructo teórico más amplio que el autor desarrolló para comprender la máxima según la cual "la historia del subdesarrollo latinoamericano es la historia del desarrollo del sistema capitalista mundial" (1969: 3).

La superexplotación de la fuerza de trabajo es el fundamento de la acumulación capitalista en condiciones de dependencia, es decir, es el mecanismo estructural al cual recurre la economía latinoamericana para "compensar la pérdida de ingresos generados por el comercio internacional" (1973: 37) y que da paso a que el eje de la acumulación en los países dependientes obedezca a

una mayor explotación del trabajador y no, como en los países centrales, a una mayor productividad del trabajo. El desequilibrio generado en la circulación mundial de mercancías, que desfavorece a la economía latinoamericana (el llamado intercambio desigual), trata de ser resarcido a nivel de la producción interna elevando la cuota de la tasa de explotación de la fuerza de trabajo y, por lo tanto, la cuota de plusvalía. Este mecanismo es favorecido por la abundancia de mano de obra que caracteriza a la región. Por consiguiente, Marini identifica tres formas que generan la explotación de la fuerza de trabajo y que terminan por ser la base de la economía latinoamericana, a saber: 1) El aumento de la intensidad del trabajo; 2) La prolongación de la jornada de trabajo; y 3) La reducción del consumo del obrero más allá de su límite normal, por lo cual "el fondo necesario de consumo del obrero se convierte, de hecho, en un fondo de acumulación de capital" (1973: 38). Si bien las dos primeras pueden darse, y se dan, como formas inherentes al modo de producción capitalista en general, sólo la última, el pago de la fuerza de trabajo por debajo de su valor, constituye una particularidad de la economía dependiente, en tanto concreción histórica.

Desde su formulación aparecieron críticas al concepto en el contexto del debate más general sobre la dependencia y la teoría marxista. Trabajos como los de Fernando H. Cardoso (1972), José Serra y Fernando Henrique Cardoso (1978), Enrique Hett y Jorge Castañeda (1978) plantearon impugnaciones teóricas y empíricas puntuales a la categoría de superexplotación y, en términos generales, cuestionaron desde sus diversas perspectivas el carácter estructural (de "legalidad específica") que Marini le otorgaba en la explicación del capitalismo dependiente. Marini, a su vez, respondió a estos cuestionamientos ampliando y precisando sus propios argumentos. En la siguiente década, otros autores latinoamericanos abordaron también el problema del valor y las posibilidades de reproducción de la fuerza de trabajo a partir de nociones como las de "plusvalor espurio o suplementar" (Bolívar Echeverría) o "sobreexplotación" (Bolívar Echeverría, Enrique Dussel). En torno a esta última han surgido debates de terminología e interpretación teórica.

Ahora bien, en el texto "Proceso y tendencias de la globalización capitalista" (1996), publicado poco antes de morir, Marini planteó como tendencia mundial contemporánea la posibilidad de expansión del fenómeno de la superexplotación hacia las semiperiferias y las economías centrales como producto de la homogeneización de los procesos productivos, así como la universalización de la ley del valor en esta etapa. A partir de esta

propuesta y de cierta revitalización de la discusión sobre la dependencia en el contexto posterior de los gobiernos progresistas se produjo una nueva ola de debates.

Una polémica interesante es la que enfrentó a Claudio Katz con Jaime Osorio y Adrián Sotelo, dos de los estudiosos más importantes de la obra de Marini a nivel latinoamericano. En términos muy sintéticos, Katz (2017) plantea una propuesta de actualización de la teoría marxista de la dependencia sin recurrir a la categoría de superexplotación. El economista argentino argumenta que, por definición, la noción viola la ley del valor (sobre todo cuando se considera como un fenómeno extendido al grueso de la clase obrera), señala que no logra captar la compleja fragmentación laboral actual y no resulta clara para distinguir centros, periferias y semiperiferias. Retomando a Enrique Dussel y a Samir Amin, Katz destaca la centralidad explicativa de las transferencias de plusvalor de las periferias a los centros y plantea que la superexplotación es, en todo caso, una consecuencia y no la causa o la esencia de la dependencia (2017).

En contraposición, Jaime Osorio (2014, 2017) y Adrián Sotelo (2017) defienden la centralidad de la categoría de superexplotación como núcleo de la teoría marxista de la dependencia. Siguiendo la línea de Marini en sus últimos trabajos, estudian las modalidades específicas de extracción de plusvalor mediante la superexplotación tanto en la periferia como en los centros. Señalan que la idea está presente explícitamente en la obra de Marx, pero que se trata de una categoría de mayor concreción, es decir, de una particularidad del capitalismo dependiente, razón por la cual no está desarrollada en *El Capital*. Destacan también que las transferencias de valor (intercambio desigual) se producen en el ámbito de la circulación, mientras que la superexplotación es un fenómeno de la producción, esfera explicativa central para la teoría marxista.

En Brasil el debate sobre la noción de superexplotación ha tenido también un desarrollo particular desde principios de siglo. Carlos Eduardo Martins (2000) sostiene que la recuperación del concepto, en la línea de Marini, debe desarrollarse contemplando el progreso técnico (rechazando las críticas según las cuales la superexplotación supone un "estancamiento tecnológico") y para mayor rigor analítico propone trabajar en una formalización matemática que permita calcular el grado de superexplotación al que se somete a los trabajadores. Andrei Chikhani Massa (2013) elabora un estado del debate y distingue, *grosso modo*, un grupo de autores que,

siguiendo al último Marini, defienden la idea de la expansión mundial de la superexplotación de la fuerza de trabajo aunque como mecanismo coyuntural en los centros (en épocas de crisis) y estructural en los países dependientes. Aquí se ubicarían Niemeyer Almeida Filho, Carlos Alves do Nascimento, Fernando Frota Dillemburg y Fabio Máia Sobral. Por otra parte, está el grupo de autores que adhiere a la concepción clásica de la superexplotación de Marini (entendida como mecanismo de compensación propio de los países dependientes) y critica la posición de sus últimos escritos, argumentando que en ellos se confunde la superexplotación como categoría con los mecanismos específicos para obtenerla. Aquí se encuentran Marisa Silva Amaral, Marcelo Dias Calcanholo y Mathias Seibel Luce.

Lejos de estar agotado, el concepto continúa vigente a partir de nuevos estudiosos (Fabio Marvulle Bueno, Facundo Lastra, Ana Alicia Peña López, Gil Felix, Juliana Guanais, Felipe Ruiz Bruzzone, entre otros) que se siguen sumando para recrear los debates y discutir sus alcances y aplicaciones contemporáneas.

Conexiones

Conceptos: economía social y solidaria/economía popular, heterogeneidad estructural, marginalidad

Figuras: Claudio Katz, Ruy Mauro Marini, Carlos Eduardo Martins, Jaime Osorio, Adrián Sotelo Valencia

Bibliografía

Cardoso, Fernando H. (1974 [1972]) "Notas sobre el estado actual de los estudios sobre dependencia". Disponible en: https://repositorio.cepal.org/handle/11362/34470?locale-attribute=en Publicado originalmente en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 4, FLACSO-ELAS-ISIS.

Chikhani Massa, Andrei (2013) *Superexploração da força de trabalho, uma categoria em disputa*. Dissertação apresentada para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP.

Hett, Enrique y Castañeda, Jorge (1978) *El economismo dependentista*. Barcelona: Siglo XXI.

Katz, Claudio (2017) "Aciertos y problemas de la superexplotación". *Rebelión*, 12 de septiembre. Disponible en https://rebelion.org/aciertos-y-problemas-de-la-superexplotacion/

Marini, Ruy Mauro (1969) *Subdesarrollo y revolución*. México: Siglo XXI.

_______________ (1973 [1972]) "La acumulación capitalista dependiente y la superexplotación del trabajo". Intervención en el Encuentro de Economistas Latinoamericanos e Italianos, Roma, 1972. Santiago: CESO-Universidad de Chile.

_______________ (1973) *Dialéctica de la dependencia*. México: Era.

_______________ (1996) "Proceso y tendencias de la globalización capitalista". En Marini, Ruy Mauro y Millán, Márgara, *La teoría social latinoamericana*, tomo IV: Cuestiones contemporáneas. México: UNAM / FCPyS / CELA.

Martins, Carlos Eduardo (2000) "Superexplotación del trabajo y acumulación de capital: reflexiones teórico-metodológicas para una economía política de la dependencia". *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, 31 (123), México, IIEc-UNAM.

Osorio, Jaime (2014) "Fundamentos de la superexplotación". *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, 29, UAM-X, 7-35.

____________ (2017) "Teoría marxista de la dependencia sin superexplotación. Una propuesta de desarme teórico para avanzar". *IELA*, 15 de septiembre de 2017.

Serra, José y Cardoso, Fernando H. (1978) "Las desventuras de la dialéctica de la dependencia". *Revista Mexicana de Sociología*, 40, número extraordinario, 9-55.

Sotelo Valencia, Adrián (2017) "Crítica a la crítica de Katz a Marini. ¿Una teoría de la dependencia sin superexplotación? Mejor una teoría de la dependencia con superexplotación revisitada y renovada". *Rebelión*, s/n. Disponible en https://rebelion.org/docs/235669.pdf

Tercera Raíz

J. Jesús María SERNA MORENO

Este concepto fue utilizado por primera vez a finales de los años ochenta por el antropólogo e intelectual mexicano Guillermo Bonfil Batalla al hacerse cargo de la Dirección General de Culturas Populares, perteneciente al Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) del gobierno mexicano. Don Guillermo creó el Programa "La tercera raíz" y en 1989 llamó a Luz María Martínez Montiel —discípula de Gonzalo Aguirre Beltrán, pionero en México de estos estudios, y de Roger Bastide— para que se hiciera cargo de él y le dotara de contenido (Aguirre Beltrán, 1989; Bastide, 1967). Era un proyecto muy novedoso, por ello le correspondió a Martínez Montiel concebir en forma concreta una idea que correspondiera a lo que se le solicitaba (Martínez-IVEC, 2010; Martínez, 1993, 1994, 1995a y 1995b). La "tercera raíz" ha sido explicada y definida por la propia Martínez Montiel. Rebasando el objetivo del programa, inicialmente dedicado sólo a México (y al que algunos investigadores lo han querido reducir), la ha concebido como el

> conocimiento sobre la africanía, una de las tres raíces, la negroafricana, que junto con la europea y amerindia conforman la historia, la sociedad y la cultura de las naciones americanas de habla española y portuguesa a través de los procesos de transculturación y mestizaje poniendo de relieve los resultados de la diversidad. (IVEC, 2010: 15)

Esta definición toca aspectos fundamentales y, aunque redactada en forma muy sintética, es muy completa. Sin embargo, podríamos agregar un complemento de orden teórico que Martínez Montiel ha acuñado con el nombre de "indoafricanidad", es decir el proceso de orden dialéctico que con frecuencia se ha producido históricamente en nuestra región americana y que consiste en "la africanización del indio y la indianización del africano". Con ello se producen diversas expresiones étnicas, raciales y culturales, de manera tal que deben ser estudiadas en su especificidad. Para ello, la etnohistoria y la etnología, con sus técnicas etnográficas, se vuelven fundamentales, además de otras disciplinas de las ciencias sociales y

las humanidades e incluso las ciencias duras, puesto que los estudios de la tercera raíz se han venido desarrollando como una propuesta dentro de una perspectiva inter, multi y transdisciplinar, para poder abarcar la rica gama de variantes étnicas raciales y culturales de la población afroamericana. Y, lo que es muy importante, entendiendo la racialidad como una expresión de la delicada y compleja utilización del concepto de "raza" considerado como un constructo social dado su nulo carácter científico.

Muchos especialistas han cuestionado varios aspectos relacionados con lo que se ha entendido por tercera raíz; en ocasiones con razón y, en otras, careciendo absolutamente de fundamentos. Así, por ejemplo, se ha creído que al considerar "tercera", a la raíz "negra" o "negroafricana" se disminuye su importancia porque implicaría considerarla ubicada en "un tercer lugar", en un sentido jerárquico, que no le correspondería. Esto no es así, puesto que ni intencionalmente, ni por la forma específica en que se ha utilizado y concebido este término, se puede deducir semejante connotación ni en el orden jerárquico, ni en el clasificatorio y menos pensar que con ello se menosprecie o discrimine a la población que ahora se denomina afrodescendiente.

Lo mismo ha ocurrido con el concepto de "africanía" que haría alusión a la persistencia de "rasgos" "huellas" o "residuos" ("sustratos", decimos nosotros) de tipo cultural o etnoracial supuestamente homogéneos (Velázquez y Correa, 2010; Mintz y Price, 2012: 27 y 30). En el prólogo elaborado por Catherine Good y María Elisa Velázquez a la obra de Mintz y Price —considerada un clásico de la antropología— se lanza una fuerte crítica contra la antropología que: "en los años 1940 y 1950 (…) consideraba a la cultura como un sistema unitario y homogéneo, que consistía en una serie de rasgos formales" (2012: 22). Aunque compartimos en términos generales esta crítica, consideramos legítima la utilización de tales rasgos, siempre y cuando no se les vea como totalidades homogéneas. Por el contrario, en el concepto de tercera raíz dichas huellas son vistas como parte de culturas cuya característica central es la de la diversidad.

En otro orden de ideas, es verdad que últimamente se tiende a abandonar términos como el de "negro" y "negroafricana" para denominar a la población africana subsahariana, pero ello no se relaciona directamente con el concepto de tercera raíz. También se ha dicho que las posturas teóricas vinculadas con este concepto son ideológicas (Mintz y Price, 2012); generalmente, esto se argumenta en

defensa de una neutralidad que en realidad nunca ha existido en las ciencias sociales.

Más allá de estos reclamos, habría que destacar sus principales aciertos. De manera muy relevante, consideraríamos fundamental el carácter latinoamericanista de su enfoque teórico y metodológico. Al hacer alusión a la historia de "las naciones americanas de habla española y portuguesa" se incluye a Brasil, es decir, que se trata de lo que se ha denominado América Latina y sus tres componentes etnoraciales fundamentales. Este planteamiento se encuentra en total acuerdo con antropólogos latinoamericanistas como el brasileño Darcy Ribeiro, quien ha propuesto una tipología en la que se expresa la diversidad de pueblos para América Latina a partir de lo que él llama las tres grandes matrices, de ninguna manera homogéneas, que la constituyen: la europea, la africana subsahariana y la indoamericana, que dan origen a las diversas configuraciones (según la combinación específica de estas matrices desde lo étnico, lo racial y lo cultural) denominadas como: "pueblos trasplantados", "pueblos testimonio", "pueblos nuevos" y "pueblos emergentes" (Ribeiro, 1992: 187-375).

Asimismo, de gran valor para la epistemología latinoamericana es la utilización, en esta definición de tercera raíz, del concepto "transculturación" elaborado de manera espléndida por el cubano Fernando Ortiz (en debate con Melville Herskovitz) como un proceso de enorme dinamismo y que reconoce las nuevas formas culturales que resultan de él (Ortiz, 1940: 86-90). Lo mismo podríamos decir del análisis de las "africanías", magistralmente estudiadas al detalle en la vasta obra del sabio caribeño. Y, por último —sin que ello quiera decir que con él agotamos las múltiples contribuciones de este concepto presentes o ausentes en esta definición—, por parecernos clave para la visibilización de realidades ocultas en el orden cultural y social de nuestros pueblos, está el concepto de "diversidad" (en este caso etnoracial y cultural) para hablar de poblaciones innumerables veces excluidas de los estudios históricos, políticos y culturales por una gran franja de la academia.

En la actualidad, las diversidades cobran una enorme relevancia, ya que algunos estudiosos e investigadores con sus planteamientos homogeneizantes, llegan a adoptar, en casos extremos, posturas racistas y discriminatorias producidas por la ceguera (o miopía) ante las características distintivas del ser diverso de estas poblaciones. Hoy tienen una enorme significación las luchas por hacer visibles las distintas diversidades y por llevar a cabo su defensa en el orden de las clases, el carácter sexogenérico de las

poblaciones LGBT y un largo +, a las que se agregarían las diversidades ya mencionadas: étnicas, raciales y culturales, entre muchas otras.

Conexiones

Conceptos: blanquitud, identidad étnica, indianismo, negritude, nosotredad, pueblos testimonio/nuevos/trasplantados/emergentes, re-existencias, transculturación

Figuras: Gonzalo Aguirre Beltrán, Roger Bastide, Guillermo Bonfil Batalla, Luz María Martínez Montiel, Fernando Ortiz, Darcy Ribeiro

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1989) *La población negra en México. Estudio etnohistórico*. México: FCE.

Bastide, Roger (1967) *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

Martínez Montiel, Luz María (coord.) *Presencia africana en América Latina y el Caribe*, cuatro tomos: (1993) Presencia africana en Centroamérica; (1994) Presencia africana en México; (1995a) Presencia africana en el Caribe y (1995b) Presencia africana en Sudamérica. México: CONACULTA.

Martínez Montiel, Luz María (2010) *Afro América. La tercera raíz*. México: Instituto Veracruzano de la Cultura.

Mintz, Sidney W. y Price, Richard (2012) *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana.

Ortiz, Fernando (1940) "Del fenómeno social de la transculturación y de su importancia en Cuba".En *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana, Ciencias Sociales, 86-90.

Ribeiro, Darcy (1992) *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Vázquez Fernández, Salvador (2008) "Las raíces del olvido. Un estado de la cuestión sobre el estudio de las poblaciones de origen africano en México. En Lechini, Gladys (comp.) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: Programa de Estudios Africanos-CEA, CONICET, CLACSO, 187-210.

Velázquez, María Elisa y Correa, Ethel (comps.) (2010) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México: INAH.

Territorio

Martha A. OLIVARES DÍAZ

El concepto "territorio" en América Latina adquirió visibilidad a partir de los procesos de globalización y pérdida de lo local o "desterritorialización" en la dinámica de la espacialidad contemporánea. Los movimientos sociales indígenas y urbano-populares reivindicaron la noción como parte de su espacio de resistencia y despliegue de identidades culturales. Asimismo, cobró fuerza en el análisis de las ciencias sociales a partir de los estudios realizados desde la geografía social para explicar el espacio más allá de lo físico, como un soporte de las relaciones sociales (Santos, 2000; Raffestin, 2013).

La idea de territorio enraíza en ese "giro geográfico" para comprender los procesos sociales pues con frecuencia se había omitido la importancia del espacio más allá de su función de contenedor material. De esta forma, el concepto de territorio se articula como una necesidad teórico-metodológica para comprender los fenómenos socioespaciales del mundo globalizado y al mismo tiempo se nutre de los enfoques transdisciplinarios ya que se trata de un abordaje complejo que toca la dimensión espacial y social en sus diferentes aristas: económica, política, ambiental, antropológica, histórica, subjetiva, jurídica, urbanística, rural, etc. Así, encontramos muy diversas temáticas relacionadas con su estudio: la productividad y gestión del territorio, el ordenamiento y aprovechamiento territorial, las expresiones culturales como la música, la comida, los saberes, la religión, las relaciones de poder; las expresiones políticas como la autogestión, la autonomía, las relaciones de clase o étnicas. Como enfoque, el territorio implica una mirada donde lo físico-material interactúa, de manera dialéctica, con lo social.

El territorio involucra invariablemente una apropiación, comprensión y uso del espacio material. Se construye desde la experiencia vivida sobre el espacio físico, las percepciones, los valores e interpretaciones, las representaciones simbólicas de los individuos y de los grupos sociales, por tanto, el territorio está siempre siendo transformado y tiene un sentido dinámico: "es el producto de las interacciones y de las complejidades, de los entrecruzamientos y las conexiones, de las relaciones, desde lo cósmico inimaginable, hasta lo más íntimo diminuto siempre está en proceso de realización y nunca

se halla concluido" (Massey, 2012: 119). En este sentido, el territorio implica también un abordaje en diversas escalas, desde lo micro, como un *locus*, un espacio en el que asienta una cultura significándola, marcándola, geo-grafiándola. (Porto-Gonçalves, 2001), hasta dimensiones más totales y a gran escala como los Estados-nación.

Para el análisis de lo social en América Latina, el concepto es central debido a la emergencia de diversos movimientos de reivindicación del territorio, desde espacios netamente íntimos y subjetivos como el cuerpo, en donde es importante resaltar el trabajo del feminismo, (véase Grupo de Trabajo CLACSO: Cuerpos, territorios y feminismos) hasta espacios construidos y apropiados por grupos sociales (Gargallo, 2012; Segato, 2006), donde se incluyen los estudios de los movimientos sociales, indígenas, campesinos. En la reivindicación y defensa del territorio por parte de individuos y grupos sociales, encontramos una postura crítica a la lógica globalizante del mercado. Ante el debilitamiento de las fronteras territoriales (la muerte de lo local), esta postura sostiene que, si bien la lógica imperante apunta hacia la desterritorialización en todos los aspectos de la vida humana, los territorios permanecen, resisten y se transforman, como espacios estratégicos que posibilitan "el ser" y las alternativas al mundo capitalista global.

El concepto de territorio parte entonces de los procesos de respuesta al despojo y la expropiación moderna-capitalista, desde la significación, apropiación y lucha en la sociedad contemporánea. Robustece los estudios de las ciencias sociales, principalmente desde la geografía crítica, y aporta a los debates sobre la reproducción de la vida y el medio material-natural. En su elaboración destacan autores como Gilberto Giménez, Edward Soja, Ulrich Oslender, Víctor Toledo, Carlos Porto-Gonçalves, Carlos V. Zambrano, Hubert Mazurek, Jorge Blanco Jorge, Ana Esther Ceceña, Yves Lacoste, Bernardo Mançano, Maristella Svampa, Raúl Zibechi.

Históricamente, el concepto territorio ha obedecido a la idea de jurisdicción, casi siempre como una imposición para alcanzar la soberanía y la gobernanza en el sentido político. Asimismo, se ha comprendido como una propiedad particular, individual o comunitaria, donde se despliegan formas de organización con la finalidad de ejercer control sobre el mismo. Entendido así, el territorio, es pues un componente de la dinámica reproductiva del capitalismo y un instrumento privilegiado de reproducción del sistema social, elementos fundamentales para la comprensión del espacio-tiempo, tanto de las formas hegemónicas como de las alternativas y subalternas, que produce un desarrollo espacial desigual

en el proceso de reproducción del capital (Rodríguez, 2010: 23). En este sentido, el territorio es clave en los procesos de resistencia de los movimientos sociales:

> ...los territorios son claves para la lucha por un mundo nuevo por dos razones, digamos, estratégicas: se trata de crear espacios donde podamos garantizar la vida de los de abajo, en todas sus multifacéticas dimensiones, y porque la acumulación por despojo o guerra —que es el principal modo de acumulación del capitalismo actual— ha convertido a los movimientos territoriales en el núcleo de la resistencia. (Zibechi, 2013)

Conviene destacar que el espacio físico-material, ha sido objeto de distintos abordajes e interpretaciones reflejados en la elaboración y uso de diferentes conceptos, aplicados para vincular la acción humana en el ámbito geográfico —"región", "espacio", "lugar" y "territorio"—, conceptos que están en el centro del debate académico sobre la dimensión espacial y que a veces son usados indiscriminadamente.

La noción de territorio se profundiza para dar validez a los conceptos que vinculan las espacialidades sociales con sustratos geofísicos donde están ancladas las soberanías, los sentidos de pertenencia y las identidades. Por ello, el territorio es un concepto crítico a los enfoques que niegan los anclajes territoriales, arguyendo que los procesos globales contradicen las espacialidades de los Estados y vuelven obsoletas las fronteras; asimismo, debate con las perspectivas que reducen o dan al espacio una mera dimensión estática, plana, desarticulada, o un carácter de receptáculo sobre el cual se despliegan modelos de organización espacial o bien, consideran al espacio como un contenedor geográfico o soporte de las acciones sociales, o bien la base material y productiva independiente de los procesos sociales (Ramírez, 2003; Santos, 2000).

En tal sentido, la noción de territorio (no sinónimo, sustituto, ni equivalente a lo geográfico), nos permite dar visibilidad a un espacio no homogéneo, que se diferencia por la experiencia social histórica, transformada y producida en un determinado espacio, que ha sido apropiado, vivido, percibido, concebido por la sociedad que lo habita, por tanto, le determina cierta temporalidad e identidad (Piazzini, 2006). Una noción central para entender el concepto de territorio es la de "apropiación". Esta noción se encuentra ligada a los procesos y prácticas sociales de uso y producción (agrícolas,

ganaderas, forestales, de recolección) en función de las lógicas de un determinado modo de organización territorial. La apropiación permite dar cuenta de las formas como se estructuran las relaciones de una sociedad en el territorio, así como de la intencionalidad de los actores (proyectos, prácticas, redes, medios de control) que estructuran los territorios y determinan su reproducción; acciones que inciden en los fenómenos de explotación y consumo. Es lo que caracteriza la acción de los grupos para garantizar las condiciones objetivas de vida, el acceso, el control y el uso de los recursos del espacio geográfico.

El territorio implica también un "sentido geo histórico", como lugar de la memoria, matriz de los hechos sociales (Giménez, 1996), dinámico, vivo, por tanto, practicado, obra de trabajo y morada del ser humano, de identidades colectivas, producidas a lo largo de la historia. Para Milton Santos (2000) el territorio es una instancia cultural-ideológica y económica de una sociedad. La naturaleza y la sociedad participan en su organización, funcionamiento y estructuración, donde interactúan un conjunto de dimensiones y tensiones naturales, físicas, sociales, económicas, históricas y culturales. El territorio está dotado de significación, genera administración y territorialidades proporcionando un sentimiento de pertenencia a una porción particular de tierra sobre el que se tienen derechos exclusivos e implica un modo de comportamiento en el interior de esa entidad (Soja, en Segato, 2006).

Finalmente, el territorio, en tanto espacio-producto de relaciones sociales, está también atravesado por relaciones de poder que definen diferentes posibilidades y condiciones de apropiación material y simbólica del espacio por parte de los agentes sociales. Así el espacio está teñido de poder, a la vez que el poder tiene su espacialidad, su localización en el espacio (Massey, 2012). El territorio es ese espacio jerarquizado, atravesado por múltiples significaciones de lo que debería ser y hacer, por relaciones de poder materiales y simbólicas resultado y proceso de las luchas y dinámicas de las fuerzas sociales en su apropiación (Haesbaert, 2013).

Para Gilberto Giménez, el territorio, implica un proceso de "espacialización" de relaciones de poder y dominio, donde se teje una red de relaciones sociales, símbolos y significados, que posibilitan la construcción de la cultura y la identidad, es: "un campo de fuerza, un tejido o red de relaciones sociales, que a la par de su complejidad interna, define un límite, una alteridad: la diferencia entre 'nosotros' (los miembros de una colectividad o comunidad, los *insiders*) de los 'otros' (los de afuera, los extraños, los outsiders)" (Lopes de Souza en

Piazzini, 2006: 69). Así, el territorio, como construcción social en lo material, como dispositivo simbólico, como realidad jurídica e identitaria, contiene las nociones de "límites", "bordes", "fronteras", de lo que se es y lo que no (el nosotros), de lo que se tiene y lo que no (lo nuestro) en el sentido de propiedad material, simbólica e histórica. Así el territorio permite definir las fronteras, los circuitos, los límites, las injerencias. Se trata también de un término que nos ayuda a comprender una jurisdicción y los espacios de acción. Los distintos intereses, concepciones y apropiaciones sobre el territorio hacen de él, un campo de poder en constante conflicto. De ahí que, de forma más compleja, se intensifican y se tensionan los fenómenos del territorio en "multiterritorialidades", suscitadas por distintos procesos de significar el espacio ("territorializar") y que son generadores de conflictualidades (Haesbaert, 2013: 33). Estas conflictualidades forman territorialidades de dominación contrapuestas a las territorialidades de resistencia (Mançano, 2009). En resumen, los componentes primordiales de todo territorio son: a) espacio físico-material, que incluye a la naturaleza; b) apropiación-organización social, es decir, significaciones que dotan de identidad; c) frontera, jurisdicción y límites de propiedad y uso en el sentido material o simbólico; d) conflictividad, relaciones de poder y disputa.

Conexiones

Conceptos: autonomía/autonomismo, buen vivir, comunalidad, movilidades/inmovilidades, nueva ruralidad

Figuras: Ana Ester Ceceña, Bernardo Mançano, Carlos Porto-Gonçalves Milton Santos, Rita Segato, Maristella Svampa, Víctor Toledo, Raúl Zibechi

Bibliografía

Gargallo, Francesca (2012) "El lugar donde reflexionamos". En *Feminismos desde Abya Ayala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. México: Editorial Corte y Confección, 47-55.

Giménez Gilberto (1996) "Territorio y cultura". *Estudios sobre culturas contemporáneas,* época II, (II) 4. Universidad de Colima.

Haesbaert, Rogério (2013) "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". *Cultura y representaciones sociales*, 8 (15), 9-42. Recuperado de

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001&lng=es&tlng=es.

Mançano Fernandes, Bernardo (2009) "Territorio, teoría y política". En Lozano, Fabio y Ferro, Juan (eds.), *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Massey, Doreen (2012) "La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones". En Massey, Doreen; Albet, Abel y Benach, Nuria, *Un sentido global del lugar*. Barcelona: Icaria. Disponible en: https://periferiaactiva.files.wordpress.com/2019/03/massey.pdf

Piazzini Suárez, Carlo Emilio (2006) "El tiempo situado: las temporalidades después del 'giro espacial'". En Herrera Gómez, Diego y Piazzini, Carlo (eds.) *(Des) territorialidades y (no) lugares: procesos de configuración y transformación social del espacio*. Bogotá: La carreta / Instituto de Estudios Regionales / Universidad de Antioquia

Raffestin, Claude, (2013) *Por una geografía del poder*. Michoacán: El Colegio de Michoacán / Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor.

Ramírez, Blanca Rebeca (2003) *Modernidad, posmodernidad, globalización y territorio. Un recorrido por el campo de las teorías*. México: UAM-X / Miguel Ángel Porrúa.

Santos, Milton (2000) *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo. Razón y emoción*, Barcelona: Ariel.

Segato Rita (2006) "En busca del léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea". En Herrera Gómez, Diego y Piazzini, Carlo (eds.) *(Des) territorialidades y (no) lugares: procesos de configuración y transformación social del espacio*. Bogotá: La carreta / Instituto de Estudios Regionales / Universidad de Antioquia.

Soja, Edward (2000 [2008]) *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Svampa, Maristella (2017) "Conflictos socioambientales, Giro ecoterritorial y alternativas en América Latina". En *Del cambio de época al fin de ciclo. Gobiernos progresistas, extractivismo y movimientos sociales*. Buenos Aires: Edhasa, 79-106.

Zibechi, Raúl (2013) "El territorio como espacio emancipatorio". Disponible en: https://www.jornada.com.mx/2013/01/25/opinion/021a1pol

Transculturación

Marcela CROCE

El término "transculturación" constituye un hallazgo auspicioso del antropólogo cubano Fernando Ortiz, quien lo desarrolló en el ensayo *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) para exponer el impacto cultural que resulta de las particularidades de la economía de la isla caribeña.

El azúcar es un producto alimenticio que favorece un tipo de explotación esclavista de la mano de obra por la organización que se le confiere al batey; el tabaco, en cambio, es un producto de consumo suntuario que fomenta una organización laboral propicia al capitalismo por el empleo de trabajadores libres que realizan una labor artesanal. El carácter excedentario del tabaco lo asocia a una aristocracia moderna —observación que Ortiz avala apelando a la impronta heráldica de las marcas de cigarros y a la profusión de fumadores que definen la vida bohemia en los interiores propios de las pinturas flamencas, especialmente las de las tabernas abigarradas de desocupados que representa David Teniers—, por una parte, y por otra lo vincula con las prácticas indígenas de adivinación y aproximación a la divinidad mediante el consumo de sustancias alucinógenas y suspensivas de la conciencia. Sin embargo, el arte de las pipas con las que se lleva a cabo tal liturgia no es originario del Caribe sino del África, proveedora de una población adicional a la de las islas, arrastrada por las potencias colonizadoras de América para coronar una empresa de atropello y oprobio. El vínculo cultural que se entabla entre los colonizadores europeos, los habitantes indígenas antillanos y los grupos africanos (sobre todo sud-saharianos), es el que otorga el perfil de la transculturación.

Para elaborar la categoría, Ortiz se enfrentó con los conceptos dominantes de la antropología funcionalista, en particular el de "aculturación" que manejaba Bronislaw Malinowski, orientador relativo de la obra del cubano y prologuista del *Contrapunteo*, quien celebra la adición de un término que entiende complementario —aunque en verdad es ostensiblemente superador— de la colección en que coinciden "desculturación" o "exculturación" (resultado de la destrucción colonialista de la cultura existente en el lugar arrasado), "inculturación" o "aculturación" (sumisión de la cultura local a la extranjera que se impone por la fuerza) y "neoculturación"

(elaboración de la nueva cultura). Las etapas sucesivas del mestizaje cultural exigen la intervención de un tercer momento, ubicado entre la "aculturación" y la "neoculturación", que es justamente el de la "transculturación", el cual supone un intercambio de doble circulación allí donde la "aculturación" establecía un movimiento de dirección única, imbuido de una jerarquía implícita, al pretender que la cultura agresiva operaba sobre la agredida sin sufrir ningún tipo de modificación.

Ortiz rebate la linealidad del planteo funcionalista que a lo sumo admitía el mestizaje del "sincretismo" pero no abundaba en la soldadura eficaz de elementos de una y otra procedencia en un fenómeno novedoso. El peso de la cultura negra, sumada a la indígena y a la blanca, ya había sido indagado en las obras previas del antropólogo, como *Los negros brujos* (1906) y *Los negros esclavos* (1916), y también en el *Glosario de afronegrismos* (1924), que reconoce no en tanto "obra principal de nuestros afanes, sino estudio secundario" (p. XIII) en que recupera la labor de lexicógrafos como Constantino Suárez y Juan M. Dihigo y pone a disposición de creadores contemporáneos un repositorio que incide en la primera obra de ficción de Alejo Carpentier, *Écue-Yamba-Ó* (1933), en la que se asiste a la formación de un ñáñigo.

El *Contrapunteo* no es ajeno a la recaída literaria del propio Ortiz, hecho que se pone de manifiesto en la primera parte del libro, ensayo que a lo largo de un centenar de páginas contrasta el azúcar con el tabaco, de modo que las diferencias entre ambos productos conduzcan a esa síntesis superadora que abriga la transculturación. La segunda parte del conjunto consiste en una recopilación documental en cuyo capítulo IX se condensan los principios del neologismo.

Tres analogías soportan el tabaco y el azúcar: la social y racial, según la cual el tabaco es oscuro y sigue un derrotero de negro a mulato al tiempo que el azúcar es clara y se mueve de mulata a blanca; la política, de acuerdo con la cual el tabaco es tóxico y el azúcar nutritiva; y la moral, que asocia al tabaco con lo blasfemo y al azúcar con la humildad, promoviendo una serie que culmina respectivamente en la seducción obsesiva de Don Juan y la devoción mancillada de Doña Inés. Esa primera equivalencia con *Don Juan Tenorio* de Tirso de Molina habilita la más próspera con el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita, en función de la cual el tabaco opera como Don Carnal y el azúcar como Doña Cuaresma, uno traslaticio y la otra sedentaria, uno aventurero y la otra empresarial.

Lo que se desprende de estos ejercicios comparativos, y se subraya en los capítulos complementarios que ocupan tres cuartas

partes del libro, es que la transculturación resulta del contraste y no del conflicto; será esta última perspectiva la que promueva Ángel Rama cuando recupera el concepto de Ortiz en *Transculturación narrativa en América Latina* (1983), la obra en la que añade a las "comarcas" y a la "ciudad letrada" otra categoría propiamente latinoamericana para estudiar las producciones continentales.

Pero la relación entre Ortiz y Rama no es tan directa, sino que cuenta con dos enlaces inmediatos al *Contrapunteo*. Uno, propio del tanteo entusiasta, es el de Pedro Henríquez Ureña, quien en *Las corrientes literarias en la América Hispánica* (lanzado en inglés en 1944 y traducido al español en 1949) acude a términos tomados de la física y de la biología para resolver en "fusión" (p. 43) e "injerto" (p. 62) la originalidad americana, y en "una especie de *lingua franca* mixta" (p. 60) el mestizaje expresivo, para acertar en el acercamiento aunque todavía no en la nomenclatura con el fenómeno que Ortiz inaugura. El otro es el de Mariano Picón Salas, quien en *De la Conquista a la Independencia* (1944) se empeña en restituir "el proceso de formación del alma criolla" (p. 9) y, sin renunciar al "injerto" (p. 37), se afianza en la "metamorfosis simbólica" (p. 30) que apunta al proceso que en el capítulo III domina el título "De lo europeo a lo mestizo. Las primeras formas de transculturación".

Transculturación narrativa en América Latina se enfoca sobre el conflicto entre lo rural y lo urbano y sus réplicas literarias, especialmente la que atañe a regionalismo y vanguardismo. Para abordarlas apela a la combinación del neologismo de Ortiz con el esquema triádico de Vittorio Lanternari que caracteriza las etapas del proceso transmutativo como vulnerabilidad, rigidez y plasticidad cultural en vistas al fenómeno superador. Según la propuesta crítica de Rama, la transculturación opera en tres planos: la lengua, la cosmovisión y la estructura literaria. Aunque no desdeña el estudio de obras resonantes como *Rayuela*, ni renuncia tampoco al énfasis antropológico —como el dedicado a Brasil cuando encara la mitología de los indios desâna compendiada en *Antes o mundo não existía* (al que accedió gracias a Berta Ribeiro— el foco de atención de Rama es la obra de José María Arguedas, desde el capítulo "La gesta del mestizo" hasta la sección "La novela-ópera de los pobres". Rama sitúa la última producción del peruano como resolución de la terna problemática lengua-cosmovisión-estructura: la sintaxis quechua aplicada al español, el modo de encarar los conflictos sociales con una narrativa torrencial, la adopción del esquema operístico para trazar una serie de equivalencias entre el recitativo y la novela realista, el aria/romanza y la dicción poética y el coro y la polifonía en que

confluyen los grupos locales con la inmigración múltiple del puerto de Chimbote en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

La convicción que lleva a Rama a convertir la transculturación en bandera teórica es que mientras haya dependencia política es ilusoria la autonomía intelectual y que resulta tan necesario crear una crítica propia como una nomenclatura original. La transculturación opera así no solo como dimensión teórica de la originalidad latinoamericana sino también como salvaguarda ante las tentativas metropolitanas de avasallar la crítica producida desde y para América Latina.

Conexiones

Conceptos: canibalismo/calibanismo, ch'ixi, fagocitación, hibridación, mestizaje, mestizofilia,
sociedad abigarrada/abigarramiento, tercera raíz

Figuras: Fernando Ortiz, Ángel Rama

Bibliografía

Barros Cunha, Roseli (2007) *Transculturação narrativa. Seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*. São Paulo: Humanitas.

Henríquez Ureña, Pedro (1978 [1949]) *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. México: FCE.

Ortiz, Fernando (1977 [1940]) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Ortiz, Fernando (1924) *Glosario de afronegrismos*. Con un prólogo de Juan M. Dihigo. La Habana: Imprenta El Siglo XX.

Perus, Françoise (2019) *Transculturaciones en el aire*. México: UNAM.

Picón Salas, Mariano (1944) *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*. México: FCE.

Rama, Ángel (2007 [1983]) *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.

Trata de Personas

Sandra ITURRIETA OLIVARES — Ana Marcela BUENO

"Trata de personas" —antes "trata de blancas" — es un concepto multidimensional, psicosociológico y jurídico (de Isla y Demarco 2009), cuyo origen en América Latina se remonta a la conquista española, cuando numerosas mujeres, especialmente africanas e indígenas, fueron sacadas de sus lugares de origen y comercializadas como mano de obra, servidumbre, y/o como objetos sexuales. Se distingue del tráfico de personas porque implica la captación violenta o mediante engaños en el lugar de origen, traslado y explotación bajo amenazas y coacción directa, impidiendo el libre tránsito y el ejercicio de derechos (Ceja, 2015). Constituye una de las formas de esclavitud todavía vigentes en el siglo XXI, habiéndose incluso incrementado con el desarrollo de la globalización (Vargas, 2009) y figurando, junto al tráfico de drogas y de armas, entre los tres crímenes de mayor frecuencia. Está conectada a secuestros, desapariciones, falsificación de documentos, corrupción y narcotráfico (Staff, 2009). De acuerdo con Ceja,

> …existen tres elementos que la definen: primero, la trata es la acción de captar, transportar, trasladar, acoger o recibir personas; segundo, por medio de la amenaza o uso de fuerza, coacción, rapto, fraude, engaño, abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad, o la concesión de pagos o beneficios a cambio del control de la vida de la víctima; y tercero, con fines de explotación, que incluyen prostitución, explotación sexual, trabajos forzados, esclavitud, retirada de órganos y prácticas semejantes. (Ceja, 2015: 7)

El concepto de "trata de blancas" entró en desuso hacia 1949. Claramente, el fenómeno en cuestión afecta a personas de diferentes edades, culturas, sexo, color de piel, ubicación geográfica, y no únicamente a mujeres blancas (Staff, 2009). En los últimos años se ha ampliado su definición, considerando lo transnacional (trata externa) y lo nacional (trata interna) (Pacecca, 2011), donde lo local es determinante, ya que acorde a sus conexiones, las redes se van extendiendo hasta convertirse en un problema global.

El delito se perpetra a través de diferentes modalidades: explotación sexual de personas mayores en forma de prostitución forzada; explotación sexual infantil; pedofilia; matrimonios obligados; turismo sexual y pornografía. Además, explotación laboral consistente en trabajos forzados (exigiendo el desarrollo de labores o servicios bajo amenazas de cualquier índole); reclutamiento de personas menores de edad o adultas en forma de soldados cautivos, para participar en grupos armados que actúan al margen de la ley; trata con fines de reproducción como adopciones ilegales; apropiación y venta de bebés; mujeres prometidas o entregadas en matrimonio; mujeres obligadas o persuadidas a embarazos forzados, a vender sus óvulos o a alquilar sus vientres (Staff, 2009). También incluye la explotación de la mendicidad y la extracción de órganos (Vargas, 2009).

El delito ha sido abordado desde diferentes perspectivas teóricas: la criminalística lo considera una vulneración al orden público y a la dignidad de las personas, que debe ser sancionada por el derecho penal, poniendo énfasis en los/las tratantes. Esta mirada es criticada porque asume a las víctimas como indefensas y sin capacidad de agencia, por tanto, sus relatos pierden credibilidad cuando han escapado por sí solas, o no han sido rescatadas por los organismos competentes (Cortés et al., 2015). Desde el prisma de los derechos humanos, involucra especialmente los derechos a la vida, libertad y no explotación (Merchán, 2009) y es una negación de los derechos sexuales de hombres y mujeres (Vargas, 2009); se exige a la comunidad internacional, y a cada país, prevenir y sancionar el delito y proteger a las víctimas, que son el centro de la discusión, resaltando la necesidad de brindarles protección y asistencia, restablecer sus derechos y reparar de modo integral el daño causado. A esta perspectiva se le critica la no inclusión de las familias de las víctimas a las redes de protección (Cortés et al., 2015).

Las teorías feministas lo analizan como un delito donde el género es estructurante (Pacecca, 2009), ya que es originado por la persistente desigualdad entre los sexos (Vargas, 2009) y por la cosificación de las mujeres como objetos sexuales, siendo la raíz su subordinación y opresión histórica. Desde diferentes orientaciones feministas, este delito es caracterizado de modos distintos y complementarios. Sin embargo, se critica el esencialismo del concepto de mujer del feminismo radical, que invisibilizaría a mujeres que cumplen el rol de tratantes. Para las teorías de la globalización este es un fenómeno transnacional y un negocio global, que se traslapa con el fenómeno migratorio mundial, el cual, aun cuando

afecta a gran parte de los países del mundo, se caracteriza por conducir flujos de personas desde los menos desarrollados a los más industrializados (Cortés et al., 2015). Por tanto, las desigualdades en los niveles de industrialización, educación y empleo; los conflictos internos de los países de origen; la falta de voluntad política para la atención del fenómeno; las falsas expectativas de mejores formas de vida en otros países, y los avances tecnológicos que facilitan el fortalecimiento de redes entre tratantes, serían sus principales causas. Se le critica a esta perspectiva la no inclusión de la mirada interna de los países de origen de la trata (Cortés et al., 2015). Desde el prisma de la seguridad humana se considera que el delito tiene causas estructurales, tales como la inseguridad económica, social y política de los países, representando una amenaza porque se trata riesgos que traspasan las fronteras. Se propone el desarrollo de acciones conjuntas preventivas, que contribuyan a minimizar la vulnerabilidad, los riesgos para la seguridad y vida de las personas, y no poder ejercer derechos. Esta perspectiva enfatiza en la seguridad de la población y no en la defensa territorial, lo que se lograría con desarrollo sustentable y no mediante armamentismo (Cortés et al., 2015). A esta mirada se le critica la no inclusión de variables de género, clase, nacionalidad, estatus migrante, edad, entre otras (Ceja, 2015). Desde el prisma de los estudios culturales, este delito se origina en la construcción de otras personas como seres degradados y deshumanizados desde el punto de vista sociocultural, lo que estimularía la demanda y determinaría formas concretas de implementación. Se propone trabajar en la noción de "otredad" y en la superación de la idea de que existe un grupo dominante representado por los países de destino (Cortes et al., 2015).

Conexiones

Conceptos: derechos humanos, desaparición forzada, feminismos latinoamericanos/de Abya Yala, movilidades/inmovilidades
Figuras: véase la bibliografía

Bibliografía

Ceja Cárdenas, Iréri (2015) "Trata de personas: entre los hechos y los conceptos". *Perfil Criminológico*, 16, FLACSO Ecuador. Disponible en: https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/8330/1/BFLACSO-PC16-03-Ceja.pdf

Cortés Nieto, Johanna; Becerra Barbosa, Gladys; López Rodríguez, Laura y Quintero, Rocío Liliana (2011) "¿Cuál es el problema de la trata de personas? Revisión de las posturas teóricas desde las que se aborda la trata". *Nova et Vetera*, 20 (64), 105-120. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3897576

De Isla, Mercedes y Demarco, Laura (2009) *Se trata de Nosotras. La trata de mujeres y niñas con fines de explotación sexual*. Buenos Aires: Las Juanas.

Iglesias Skulj, Agustina (2017) "La trata de personas en el contexto latinoamericano". *Sistemas judiciales*, 18 (22), 8-21. Disponible en: https://inecip.org/wp-content/uploads/Sistemas-Judiciales-22.pdf

Merchán, Cecilia (2009) "Se trata de nosotras". En de Isla, Mercedes y Demarco, Laura, *Se trata de Nosotras. La trata de mujeres y niñas con fines de explotación sexual*. Buenos Aires: Las Juanas.

Pacecca, María Inés (2009) "Partidas, tránsitos destinos. Una mirada sobre la dominación y el comercio sexual". En de Isla, Mercedes y Demarco, Laura. *Se trata de Nosotras. La trata de mujeres y niñas con fines de explotación sexual*. Buenos Aires: Las Juanas.

________________ (2011) "Trabajo, explotación laboral, trata de personas. Categorías en cuestión en las trayectorias migratorias". *REMHU* 19 (37) 147-174. Disponible en: https://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/281

Pontón Cevallos, Jenny (2014) "La trata de personas en América Latina: una problemática de asistencia e identificación. Entrevista a Rosilyne Borland". *URVIO*, 14, 135-138. Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552656543010

Staff Wilson, Mariblanca (2009) *Recorrido histórico sobre la trata de personas*. Quito: Programa Andino de Derechos Humanos.

Vargas, Graciela (2009) "Enfoque de género y derechos humanos en el tema Trata y Tráfico de personas: Una mirada socio histórica y cultural". En de Isla, Mercedes y Demarco, Laura, *Se trata de Nosotras. La trata de mujeres y niñas con fines de explotación sexual*. Buenos Aires: Las Juanas.

Zapatismo / Neozapatismo

Carolina E. DÍAZ ÍÑIGO

El "zapatismo" histórico fue un movimiento campesino e indígena que nació en Anenecuilco, en el estado de Morelos, al centro de México (Womack, 2004 [1969]), para abarcar luego otras áreas del país. Su nombre se inspira en la figura de Emiliano Zapata, líder campesino que condujo al Ejército libertador del sur en su lucha por los derechos de este sector de la población, durante la Revolución mexicana (1910-1920).

Los antecedentes de la Revolución mexicana se remontan al gobierno de Porfirio Díaz, quien detentó el poder por más de 30 años, dotando de amplios derechos a empresas extranjeras y hacendados. Lo anterior, mientras campesinos e indígenas se hallaban en situación de pobreza extrema y eran explotados y endeudados en las tiendas de raya de la época. El zapatismo se refiere, así, a un movimiento de lucha de pueblos originarios y campesinos que, desposeídos de sus tierras y explotados por terratenientes y hacendados, se organizaron para luchar durante la Revolución mexicana, inspirados en el lema "La tierra es de quien la trabaja". En la fase inicial de la Revolución mexicana los zapatistas dieron a conocer el Plan de Ayala (1911), documento que plasma sus ideales. El movimiento desconocía al presidente Francisco I. Madero debido al incumplimiento de las demandas que habían dado origen a la Revolución mexicana, en especial la restitución de tierras. El documento aspiraba, así, a una Reforma agraria que devolviera a los campesinos sus derechos, con el fin de convertir estos territorios en ejidos y campos para sembrar y de esta manera mejorar sus condiciones de vida. Según Pineda (2019),

> Recuperar tierras, montes, y aguas —usurpadas desde la época de Hernán Cortés— y defenderlas con las armas en la mano; suprimir el ejército permanente y sustituirlo con el pueblo armado, e instaurar el gobierno del pueblo por el pueblo fueron tres principios y tres prácticas fundamentales de la revolución campesina de México. La liberación nacional y la liberación social contra el coloniaje y el capitalismo estuvieron indisolublemente unidas por

> medio de la acción directa del pueblo, en la tierra, en las armas y en el gobierno. (Pineda, 2019: 27)

El asesinato de Emiliano Zapata en 1919 no significó el fin del zapatismo. "Ante las condiciones de desigualdad, de injusticia, de encarcelamiento, de asesinato y de despojo" (EZLN, noviembre de 2003), existen, al día de hoy, movimientos indígenas y campesinos en México que, inspirados en el zapatismo histórico han trazado un camino en la lucha por sus derechos. Como ejemplo emblemático tenemos al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), compuesto principalmente por personas pertenecientes a etnias de raíz maya como son los tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, mames y, en menor grado, por mestizos. El 1° de enero de 1994 el EZLN se levantó en armas en el estado de Chiapas. Este día histórico fue nombrado como el "levantamiento zapatista" mostrando, así, la continuidad y vigencia de las demandas de los pueblos indígenas y campesinos. El levantamiento ocurrió en sincronía con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC). A través de dicho tratado, el estado mexicano anunciaba su incorporación al "progreso". En realidad, se trataba de la continuidad del despojo de los sectores empobrecidos de la nación, tal y como lo demuestra la reforma al artículo 27 constitucional del año 1992 (presidencia de Carlos Salinas de Gortari): la reforma impulsó la privatización de las tierras comunales y ejidales promoviendo, así, la mercantilización de los territorios y sus recursos naturales y, en consecuencia, la marginación y explotación de las poblaciones originarias y campesinas orilladas a trabajar como mano de obra barata y a migrar.

La irrupción del zapatismo contemporáneo o neozapatismo supuso un serio cuestionamiento a un estado nacional que históricamente, y hasta la fecha, ha negado la existencia y los derechos a una amplia diversidad de etnias y pueblos campesinos en México: "¡Aquí estamos! ¡Somos la dignidad rebelde, el corazón olvidado de la patria!" (EZLN, 1996), fue el llamado de los hombres y las mujeres indígenas de Chiapas. Sus demandas concretas fueron por tierra, trabajo, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz (EZLN, 1° de enero de 1994). En este levantamiento, caracterizado como el "inicio de la guerra contra el olvido", se realizaron las tomas de varias cabeceras municipales en el estado de Chiapas, entre ellas las de San Cristóbal de las Casas, Ocosingo y Las Margaritas. En el siguiente pronunciamiento podemos observar la continuidad del neozapatismo

con las demandas del movimiento zapatista de la Revolución mexicana:

> Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. (EZLN, 1°de enero de 1994)

Los enfrentamientos más álgidos entre el ejército federal y las comunidades insurrectas se extendieron por alrededor de doce días. Posteriormente, y en buena medida debido a la presión de la sociedad civil nacional e internacional, dio inicio un proceso de diálogo. En 1996, con la firma de los Acuerdos de San Andrés sobre derechos y cultura indígena, el gobierno mexicano se comprometió a modificar la constitución y a reconocer el derecho a la autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas. Sin embargo, los acuerdos fueron incumplidos por el estado, que inició una guerra en diferentes frentes —contrainsurgencia, paramilitarismo, censura informática— contra las comunidades zapatistas. A partir de la traición gubernamental, la militarización del estado de Chiapas creció y el 22 de diciembre del año 1997 ocurrió la matanza de Acteal, donde fueron asesinados por grupos paramilitares, hombres, mujeres, niñas y niños pertenecientes a la organización Las Abejas, simpatizantes del EZLN. Ante la traición y la militarización, los pueblos zapatistas han dedicado gran parte de sus esfuerzos a construir la autonomía de facto en sus comunidades. El derecho a la autonomía representa el derecho a decidir sobre sus territorios y

recursos y a autogobernarse. La autonomía es un eje esencial del derecho de los pueblos originarios a existir. Este derecho se ve atravesado por la cuestión material del territorio en el contexto de un despojo multisecular. La autonomía construida por las comunidades zapatistas de Chiapas les ha permitido erigir una educación autónoma, centros de salud, así como un sistema de justicia. Según Gasparello (2017: 155), los valores de la justicia autónoma incluyen la conciliación, la gratuidad, la reintegración a la sociedad de los delincuentes como objetivo del castigo, y el carácter colectivo de la justicia: "[…] donde la asamblea de la comunidad o la Asamblea Regional tienen un papel fundamental en discutir las penas y el seguimiento en el proceso de reeducación".

Las mujeres han tenido y tienen una participación destacada en el neozapatismo. Entre las leyes que fueron construidas por mujeres zapatistas encontramos la Ley Revolucionaria de Mujeres (EZLN, diciembre de 1993), claro ejemplo de lo que significa para las bases zapatistas la justicia social y de género. Para la elaboración de esta ley, algunas insurgentas como Ana María, Maribel y la Comandanta Ramona, recorrieron comunidades preguntando cuáles eran las demandas de este sector de la población: "En cada pueblo hacíamos asamblea y se recogían las opiniones de las mujeres […] así fue el trabajo." (Comandanta Susana, citada en Rovira, 2014).

Otro antecedente de la participación de las mujeres es el discurso ofrecido por la Comandanta Esther ante el Congreso de la Unión, en el marco de la Marcha del Color de la Tierra —un recorrido nacional orientado a la articulación de fuerzas de las diferentes izquierdas en México. El discurso representó emblematizó la centralidad de la participación de las mujeres en el proyecto zapatista: "[…] es un símbolo también que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome primero la palabra y sea mío el mensaje central de nuestra palabra como zapatistas." (EZLN, marzo del 2001). Por lo demás, el neozapatismo ha producido diversos eventos públicos que le permitieron establecer diálogos con la sociedad civil y con distintos movimientos sociales de México, América Latina y el mundo.[8] Entre los más recientes encontramos: la Escuelita Zapatista, donde el EZLN produjo una serie de libros que retratan su experiencia organizativa (EZLN, 2013); los Festivales CompArte por la Humanidad; los Encuentros Internacionales de Mujeres que Luchan; los Festivales ConCiencias y diversos seminarios de los cuales derivó la serie de libros titulada *El*

[8] Véase el sitio https://enlacezapatista.ezln.org.mx/

Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista. Como un evento sin parangón, para el año 2020 anunciaron la "Travesía por la vida" que tiene como punto de partida Europa y que se propuso recorrer los cinco continentes, y que podría considerarse como un hito en la historia de las resistencias anticapitalistas antipatriarcales, antirracistas y antifascistas.

El neozapatismo es un movimiento social y político que ha transcendido las fronteras mexicanas, inspirando una extensa producción en el marco del denominado pensamiento crítico tanto en América Latina como más allá. Esta producción ha renovado lo que se entiende por movimientos sociales (Raúl Zibechi), autonomía (Gilberto López y Rivas; Raúl Romero; Lía Pinheiro; Michael Rosset), justicia zapatista (Paulina Fernández; Mariana Mora; Giovanna Gasparello), resistencia (Bruno Baronnet, Mariana Mora; Richard Stahler-Sholk; Alicia Castellanos), colonialismo interno y capitalismo (Pablo González Casanova), arte y política zapatista (Francisco de Parres, Carolina E. Díaz, Alessandro Zagato; Natalia Arcos), feminismos y luchas de las mujeres (Sylvia Marcos; Márgara Millán; Guiomar Rovira), investigación crítica y colaborativa (Andrés Aubry; Mariana Mora; Shannon Speed), periodismo de investigación (Gloria Muñoz), entre muchos otros temas. En el seno de estas producciones se han acuñado términos nuevos, algunos de los cuales alcanzaron una amplia circulación: "abajo y a la izquierda", "buen gobierno", "mandar obedeciendo", "alegre rebeldía"; "digna rabia" entre muchas otras categorías que emergieron desde la práctica y experiencia zapatistas.

Conexiones

Conceptos: autonomía/autonomismo, buen vivir, campesindios, comunalidad, feminismos latinoamericanos/de Abya Yala, identidad étnica, indianismo, intelectuales indígenas, soberanía alimentaria, territorio

Figuras: Pablo González Casanova, Héctor Díaz Polanco, Gilberto López y Rivas, Márgara Millán, Guiomar Rovira, Raúl Zibechi

Bibliografía

De Parres, Francisco; Díaz, Carolina E.; Zagato, Alessandro y Arcos, Natalia (comps.) (2021) *Los latidos del corazón nunca callan. Poesías y canciones rebeldes zapatistas*. España: La Parcería.

EZLN (2016) *Seis Declaraciones de la Selva Lacandona y otros documentos*. México: Eón.
_______ (2015) *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista*. México: EZLN. Tres volúmenes.
_______ (2013) Cuadernos de texto de primer grado del curso "La libertad según l@s Zapatistas". Chiapas: Bases de Apoyo Zapatista.
_______ (2005) *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. Chiapas, México: Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del EZLN.
_______ (marzo de 2001) "Discurso de la Comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión".
_______ (noviembre del 2003) "Comandante Tacho: mensaje a la mesa 'El zapatismo y el campesino'".
_______ (enero de 1996) "Cuarta Declaración de la Selva Lacandona".
_______ (enero de 1994) "Primera Declaración de la Selva Lacandona".
_______ (diciembre de 1993) "Ley Revolucionaria de Mujeres".
Gasparello, Giovanna (2017) "Nuestra justicia es la alegría del corazón. Justicias indígenas e interculturales en el sur de México". *Revista de Paz y Conflictos*, 10 (2). España, Universidad de Granada, 143-164.
Pineda, Francisco (1997) *La irrupción zapatista 1911*. México: Era.
________________ (2013) *El ejército libertador 1915*. México: Era.
________________ (2014) *La revolución del sur 1912-1914*. México: Era.
________________ (2019) *La guerra zapatista 1916-1919*. México: Era.
Rovira, Guiomar (1997) *Mujeres de Maíz*. México: Era.
_______________ (2014) "Autonomía, resistencia y guerra en México: un diagnóstico del zapatismo hoy". En Escárgaza, Fabiola; Gutiérrez, Raquel; Carrillo, Juan José; Capece, Eva y Börries, Nehe (coords.) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, Volumen III. México: UAM, BUAP, CIESAS, CEAM.
Womack, John (2004 [1969]) *Zapata y la Revolución mexicana*. México: Siglo XXI.
Zibechi, Raúl (2015) *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*. México: Bajo Tierra.
____________ (2017) *Movimientos sociales en América Latina. El "mundo otro" en movimiento*. México: Bajo Tierra / El Rebozo.

Autoras y autores de las entradas

Alejandra Ruiz Tarrés
Chile. Doctora en Estudios Americanos, mención estudios sociales y políticos. Adscripción: Universidad de Santiago de Chile. Líneas de investigación: pensamiento latinoamericano, movimientos sociales del siglo XXI, convivencias interculturales, ruralidades latinoamericanas

Ana V. Britos Castro
Argentina. Doctora en Filosofía, Especialista en Epistemologías del Sur, Licenciada en Filosofía. Adscripción: Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Educación y Salud, Universidad Provincial de Córdoba, CONICET. Líneas de investigación: filosofía política latinoamericana, filosofía política boliviana, epistemologías del sur, perspectiva descolonial, historia de las ideas latinoamericanas
Orcid: 0000-0002-5883-8100

Ana Marcela Bueno
Colombia. Doctora en Trabajo Social por la Universidad Nacional de Rosario. Adscripción: Docente de la Escuela de Trabajo Social en la Universidad de La Salle (Colombia). Líneas de investigación: intervención en prevención y atención en violencia de género.
Orcid: http://orcid.org/0000-0002-5466-8845
Researchgate: https://www.researchgate.net/profile/Ana-Bueno-15

Andrés Kozel
Argentina. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Adscripción: Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicado en el LICH-UNSAM. Líneas de investigación: pensamiento latinoamericano contemporáneo, temporalidades latinoamericanas, enfoque civilizacional
ORCID: 0000-0003-0898-2806
https://conicet-ar.academia.edu/AndrésKozel

Antonio C. Wolkmer
Brasil. Doctor en Derecho por la Universidad Federal de Santa Catarina. Adscripción: Investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ). Docente del Posgrado en Derecho de las universidades La Salle y UNESC. Líneas

de investigación: teoría crítica del derecho, pluralismo jurídico en América Latina, colonialidad

Armando Bartra
México. Filósofo por la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Córdoba-Argentina. Adscripción: Profesor investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Licenciatura en Sociología y Posgrado en Desarrollo Rural. Líneas de investigación: proceso del campo y de los campesinos en México y América Latina

Arturo Guerrero Osorio
México. Maestro y Doctorante en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Adscripción: Coordinador del Posgrado de la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca. Líneas de investigación: comunalidad.
https://uam-mx.academia.edu/YelatoMolloy

Bárbara Altschuler
Argentina. Licenciada en Sociología, Máster en Desarrollo Económico de América Latina y Doctora en Ciencias Sociales Adscripción: Docente e Investigadora de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), Departamento de Economía y Administración (DEyA). Líneas de investigación: territorio, desarrollo, economía social y solidaria, desigualdad social, enfoque de Investigación Acción Participativa (IAP). ORCID: 0000-0003-0200-469X
http://observatorioess.org.ar/

Beatriz Canabal Cristiani
México. Doctora en Sociología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Universidad de París. Adscripción: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. Líneas de investigación: sociología rural, campesinado y movimientos sociales, nueva ruralidad, mujeres y migración

Bryan Jacob Bonilla Avendaño
México. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Adscripción: Profesor de asignatura de la licenciatura en Comunicación y cultura por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Profesor titular de Filosofía en el Colegio de Bachilleres de la Ciudad de México

Líneas de investigación: modernidad, cultura, poscolonialidad, estudios culturales y crítica decolonial

Camila Gonçalves De Mario
Brasil. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Adscripción: Universidade Candido Mendes. Líneas de investigación: análise e avaliação de políticas públicas, políticas de saúde, justiça social e teoria crítica

Carolina E. Díaz Iñigo
México. Doctora en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana. Adscripción: Investigadora posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS, Unidad Golfo. Líneas de investigación: participación política de mujeres de pueblos originarios y su vínculo con las emociones, acceso a la justicia en clave interseccional y violencia de género

Christian Arriagada Díaz
Chile. Magíster en Trabajo Social por la Universidad Alberto Hurtado. Trabajador social por la Universidad Católica de Chile. Adscripción: Estudiante de doctorado en la Universidad de Chile. Líneas de investigación: desastres como fenómenos sociales, intervención social y relaciones de poder, resistencias y memorias colectivas en poblaciones urbanas
https://www.researchgate.net/profile/Christian-Diaz-13

Claudia E. Rangel Lozano
México. Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México. Adscripción: Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de Guerrero. Líneas de investigación: violencia de Estado, memoria colectiva, desaparición forzada y feminicidio en México

Claudia Zapata
Chile. Doctora en Historia con mención en Etnohistoria por la Universidad de Chile. Adscripción: Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Líneas de investigación: identidades étnicas y movimientos indígenas contemporáneos, intelectualidades indígenas y afrodescendientes, historia y pensamiento latinoamericano

Cristian Álvarez-Rojas
Chile. Candidato a Doctor en Estudios Americanos por la Universidad de Santiago de Chile. Líneas de investigación: estudios de las ideas, estética, pensamiento latinoamericano.
https://usach.academia.edu/ChristianÁlvarez

Daniela Rawicz
México. Doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Adscripción: Profesora investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales. Líneas de investigación: teoría social latinoamericana, historia de las ideas, ensayismo

Eduardo Devés
Chile. Doctor en Filosofía. Postdoctorado por la Universidad de Lovaina. Adscripción: Universidad de Santiago de Chile- Instituto de Estudios Avanzados (IDEA). Líneas de investigación: estudios eidéticos, pensamiento latinoamericano y de las regiones periféricas usach.academia.edu/EduardoDevés
www.researchgate.net/profile/Eduardo_Deves/research

Elba Mercedes Palacios Córdoba
Colombia. Doctora en Historia y Artes por la Universidad de Granada. Líneas de investigación: de(s) colonización y despatriarcalización de la vida y de la cotidianeidad del vivir en Colombia; ciudadanía y racialidad; voces/diversidad e identidades/mujeres paz ORCID: 0000-0002-4927-0867

Elio Masferrer Kan
México. Doctor en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia Adscripción: Profesor-investigador en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Líneas de trabajo: religión, sociedad y política; pueblos indígenas: totonacos de la Sierra Norte de Puebla; desarrollo ORCID: 0000-0001-7582-0482

Estela Fernández Nadal
Argentina. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo Adscripción: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo (Mendoza). Líneas de investigación: filosofía latinoamericana, historia de las ideas latinoamericanas, pensamiento feminista latinoamericano

Evangelina Sánchez Serrano
México. Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México-FCPyS
Adscripción: Profesora-Investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales
Líneas de investigación: desaparición forzada, antropología forense, derechos humanos

Fabricio Pereira da Silva
Brasil. Doctor en Ciencia Política por el Instituto Universitário de Pesquisas do Estado do Rio de Janeiro (IUPERJ). Adscripción: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Líneas de investigación: pensamiento latinoamericano, pensamiento africano

Fernando León Romero
México. Doctorante en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México
Líneas de investigación: exilio, militancia, lucha armada, estudios latinoamericanos ORCID: 0000-0002-8354-1587

Gerardo Oviedo
Argentina. Doctor en Filosofía por la Universidad de Córdoba y Doctor en Estudios Hispánicos por la Universidad Autónoma de Madrid. Adscripción: Investigador del CONICET radicado en la Universidad Nacional de Lanús. Líneas de investigación: historia de las ideas filosóficas y sociales en el campo ensayístico iberoamericano

Guillermina Genovese
Argentina. Magíster en Estudios Latinoamericanos. Adscripción: Becaria doctoral del CONICET en el LICH/EH/UNSAM. Líneas de investigación: estudios latinoamericanos, temporalidad y horizontes políticos, historia de las ideas

Gustavo R. Cruz
Argentina. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México Adscripción: Investigador del CONICET, CCT Salta, Jujuy, UE-CISOR (Universidad Nacional de Jujuy). Profesor investigador de la Universidad Católica de Córdoba. Líneas de investigación: filosofía latinoamericana, historia de las ideas y las ideologías en América Latina, indianismo e indigenismo en la región andina, siglo XX

Hugo Biagini
Argentina. Doctor en Filosofía por la Universidad de La Plata. Adscripción: Investigador emérito del CONICET y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Fundador y director del Centro de Ciencia, Educación y Sociedad (CECIES) y co-fundador del Corredor de las Ideas del Cono Sur. Líneas de investigación: historia de las ideas, pensamiento alternativo y filosofía latinoamericana; liberalismo, positivismo y socialismo; identidad, juvenilismo, exilio y utopía
https://independent.academia.edu/HugoBiagini
http://www.cecies.org/index.php

Itzam Pineda Rebolledo
México. Maestro en antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Adscripción: Profesor-investigador en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales. Líneas de investigación: movimientos campesinos e indígenas en México, derechos colectivos de los pueblos originarios, conflictos socioambientales, territorialidades y conocimientos locales

J. Agustín Savini
Argentino. Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín. Adscripción: Diversas escuelas secundarias del AMBA. Líneas de investigación: filosofía latinoamericana

J. Fernando Calderón G.
Bolivia/Argentina. Doctor en Sociología. Adscripción: Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) donde dirige el Programa de Investigación sobre Innovación, Desarrollo y Multiculturalismo (PIDEM). Docente en la FLACSO (Argentina). Líneas de investigación: política, desarrollo y movimientos socioculturales en América Latina

J. Jesús María Serna Moreno
México. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Adscripción: Investigador jubilado del CIALC-UNAM. Líneas de investigación: herencias etnoculturales indígenas, ancestralidad de los pueblos de América, estudios del Caribe, culturas afrolatinoamericanas, antirracismo

João Gabriel da Silva Ascenso
Brasil. Doutor em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Adscripción: Colégio de Aplicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (CAp-UFRJ). Líneas de investigación: história indígena contemporânea, movimentos indígenas nas Américas, educação e relações étnico-raciais

Juan Antonio Sánchez
México. Pasante de licenciatura en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de trabajo: teoría marxista de la dependencia

Marcela Croce
Argentina. Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires (área crítica literaria latinoamericana). Adscripción: Instituto Interdisciplinario de Estudios e Investigaciones de América Latina (INDEAL) - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Líneas de investigación: literatura latinoamericana comparada, crítica literaria, ensayo ORCID: 0000-0001-6625-1281

Marcelo J. González
Argentino. Doctor en Teología por la Universidad Lateranense (Roma). Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de San Martín. Adscripción: Carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires). Línea de investigación: filosofía latinoamericana

María Eugenia Borsani
Argentina. Doctora en Filosofía. Adscripción: Profesora Titular de la Universidad Nacional del Comahue. Directora del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político. Decolonialidad e Interculturalidad -CEAPEDI-Universidad Nacional del Comahue. Líneas de investigación: perspectiva decolonial para una hermenéutica del tiempo presente

María José Rodríguez Rejas
México/España. Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Adscripción: Profesora investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades. Academia de Ciencias Sociales (Antropología social y Sociología). Líneas de investigación:

seguridad, militarización, guerra, geopolítica y relaciones militares Estados Unidos- América Latina, Estados de seguridad, con énfasis en el caso de México

Marta Casaús Arzú
Guatemala. Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Complutense de Madrid. Adscripción: Profesora Titular en Historia de América por la Universidad Autónoma de Madrid. Directora del Máster Europeo en Estudios Latinoamericanos: Complejidad Social y Diversidad Cultural (España) y del Máster en Gerencia para el Desarrollo Sostenible (Guatemala). Líneas de investigación: élites de poder en Centroamérica, redes intelectuales, racismo y genocidio, identidades étnicas

Martha A. Olivares Díaz
México. Doctora en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Adscripción: Profesora investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades. Líneas de investigación: desarrollo rural, pueblos originarios, relaciones urbano-rurales, territorio

Mónica Gatica
Argentina. Doctora en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Adscripción: Grupo de Estudios sobre Movilidades, Inmovilidades y Territorios (GEMIT), dependiente del Instituto de Investigaciones Históricas y Sociales (INSHIS) de la Universidad Nacional de la Patagonia (UNP). Líneas de investigación: historia, memorias, clase obrera

Nicolás Olivos Santoyo
México. Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana. Adscripción: Profesor investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales. Líneas de investigación: contemporaneidad y pueblos originarios, teoría y reflexividad en etnografía, pensamiento social y antropológico contemporáneo

Olivia Leal Sorcia
México. Doctora en Ciencias Sociales. Adscripción: Profesora investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales. Líneas de investigación:

etnicidades urbanas y procesos de reconocimiento étnico, etnografía socioantropológica ORCID: 0000-0001-9146-7682

Omar Núñez Rodríguez
Chile/México. Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Adscripción: Profesor investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales. Líneas de investigación: problemas políticos del desarrollo en América Latina, internacionalismo y redes de solidaridad transnacionales
ORCID: 0000-0002-7061-3625

Pablo Blanco
Argentino. Doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Adscripción: Grupo de Estudios sobre Movilidades, Inmovilidades y Territorios (GEMIT), dependiente del Instituto de Investigaciones Históricas y Sociales (INSHIS) de la Universidad Nacional de la Patagonia (UNP). Líneas de investigación: historia contemporánea de África, migraciones, territorios

Patricia Botero-Gómez
Colombia. Doctora en Ciencias sociales. Adscripción: Profesora e investigadora del Centro de Estudios Independientes Color Tierra. Líneas de investigación: descolonización, niñez, comunidades étnicas

Patricia A. Collado Mazzeo
Argentina. Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional de Cuyo. Adscripción: CONICET-Instituto de Ciencias Humanas Sociales y Ambientales (INCIHUSA), CCT Mendoza & UNCUYO. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Líneas de investigación: estudios del trabajo; sindicalismo, conflicto social y laboral; movimientos sociales; subjetivación política

Ramsés Arturo Cruz Arenas
México. Doctor en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana. Adscripción: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT). Líneas de investigación: praxis autonómica y pueblos originarios; sociedad y sustentabilidad; desarrollo regional; mercados tradicionales y patrimonio biocultural

Rodolfo Pastore
Argentina. DEA de la Universidad Complutense de Madrid. Licenciado en Economía por la Universidad de Buenos Aires. Adscripción: Docente investigador de la Universidad Nacional de Quilmes. Director del Departamento de Economía y Administración. Director del programa CREES-ICOTEA (Construyendo Redes Emprendedoras en Economía Social). Líneas de investigación: economía social y solidaria

Sandra Iturrieta Olivares
Chile. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Granada. Posdoctorada en Estudios de las Ideas por la Universidad de Santiago de Chile. Adscripción: Académica de la Escuela de Trabajo Social, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Líneas de investigación: estudios de las ideas sobre futuros, temporalidades y transformaciones sociopolíticas y culturales; sociología del trabajo y la educación y su influencia en la evolución de las profesiones; epistemología y metodología de las ciencias
Página institucional: www.observatoriolatinoamericano.cl
Orcid:https://orcid.org/0000-0002-0777-9198
Researchgate: https://www.researchgate.net/profile/Sandra-Iturrieta

Sofía Reding Blase
México. Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Adscripción: Centro de Investigaciones sobre América Latina, UNAM. Líneas de investigación: ética e interculturalidad, multiculturalismo y antropofagia, construcción simbólica del enemigo

Victoria Martínez Espínola
Argentina. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Cuyo. Adscripción: CONICET-Instituto de Estudios de Investigaciones de Género, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Líneas de investigación: migraciones internacionales, feminismos latinoamericanos

Colección Estudios de las Ideas

Tiene como propósito publicar trabajos que apunten, en especial, a los estudios del pensamiento, en sus variadas expresiones y sus conexiones con realidades no propiamente eidéticas: redes, institucionalidad, medioambientes intelectuales, circulación de las ideas, entre otras. Aparece luego de años de redificación en el medio suramericano, donde se han articulado personas que constituyen los diversos grupos que cultivan este ámbito disciplinar, y donde convergen especialistas con mayor trayectoria con otros que se inician en estas labores, aunque ya comprometidos en esta dirección con investigaciones y publicaciones.
El público al cual se dirige la Colección está integrado, tanto por especialistas en este ámbito, como por personas interesadas en la vida de las ideas. Algunos de los asuntos que más interesan a la Colección, consisten en la actualización de los estudios de historia intelectual y de las ideas que se han venido produciendo en la región suramericana y en áreas disciplinares variadas: la circulación eidética entre Chile -y Suramérica- el amplio mundo, cuestiones teóricas y metodológicas que contribuyan al desarrollo de este campo disciplinar, poniendo en relieve a quienes han cultivado este campo, reeditando obras clásicas.

Sus objetivos pueden sintetizarse así:

- Fortalecer un espacio disciplinar que se constituye, cada vez, con mayor identidad, resultado, entre otras cosas, de polémicas entre tendencias y subespecialidades;
- Ampliar la cobertura de los estudios eidéticos, sin restringirlos a los temas de mayor desarrollo en nuestro medio, sino fomentando encuentros interdisciplinares sin que se pierda que el punto de mira son los estudios de las ideas;
- Ofrecer otra oportunidad para publicar sobre estos asuntos, siendo la voz de una comunidad epistémica;
- Interesar en el estudio de las ideas a jóvenes u otras personas que están buscando caminos posibles de desarrollo académico.

Comité Editor de la Colección

Andrés Kozel, Bernardo Subercaseaux, Carlos Ossandón, Eduardo Devés, Sandra Iturrieta

Títulos publicados:

Historia de las ideas en Chile. Homenaje a Javier Pinedo
VVAA. Vol. 1

Estudios Eidéticos
Eduardo Devés – Andrés Kozel, Vol. 2

Pensamiento Indígena en Nuestramérica. Debates y propuestas en la mesa de hoy
Pedro Canales – Sebastião Vargas, editores, Vol. 3

Debates Intelectuales. Estudios sobre historia de las ideas, pensamiento político y cultura en Chile
Javier Pinedo, Vol. 4

José Carlos Mariátegui: Originales e Inéditos, 1928
Manuel Pásara Pásara - Ricardo Melgar Bao, Editores, Vol. 5

Jorge Millas, aproximaciones a su obra
Cristóbal Friz, Maximiliano Figueroa, Editores Vol 6

Diálogos compartidos en Nuestramérica: Actorías Intelectuales de indígenas, mujeres, jóvenes y Afrodescendientes, Sandra Iturrieta, Editora Vol. 7

Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano, Eduardo Devés – Silvia Álvarez, editores Vol. 8

Studying Ideas. A conversation from the South on the studies of ideas and the reconfiguration of a disciplinary space, Eduardo Devés – Andrés Kozel, Vol. 9

Intelectuales y revolución. Científicos sociales latinoamericanos en el MIR chileno (1965-1973), Ivette Lozoya López Vol. 10

La circulación de las ideas de America Latina-Caribe por el mundo, 1970-2000, Eduardo Devés Vol. 11

El giro dependentista latinoamericano. Los orígenes de la teoría marxista de la Dependencia. Juan Cristóbal Cárdenas Castro y Raphael Lana Seabra, Editores, Vol. 12

Problemáticas étnicas y sociales desde el pensamiento latinoamericano. Temas, Conceptos, Enfoques, Andrés Kozel, Daniela Rawicz, Eduardo Devés, Editores, Vol. 13

Esta obra es el segundo volumen de una serie que se vislumbra más extensa. Su antecedente directo es el libro *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano*, editado por Eduardo Devés y Silvia T. Álvarez y publicado en 2020 por este mismo sello editorial. Volumen y serie buscan ser, también, una invitación a producir estudios específicos y más detallados sobre facetas todavía poco conocidas y relevadas de muchos de los temas y problemas que, de manera introductoria y a grandes rasgos, se abordan aquí. El supuesto subyacente a esta aspiración es que existe un "patrimonio" o "reserva" eidética inexplorada en nuestra región, que vale la pena inventariar, historiar y justipreciar.

